

1277
XX. KÖTET

1934.

11585
1-3. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1934.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

TARTALOM

Értekezések.	Oldal
<i>Halasy-Nagy József</i> : Madách bölcsesége	1
<i>Kerényi Károly</i> : Az örök Antigone	15
<i>Varga Sándor</i> : Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében	26

Szemle.

<i>Noszlopi László</i> : Az érték történeti viszonylagosságának kérdése ..	39
<i>Mátrai László</i> : A zseni és a kultúra	52
<i>Dékány István</i> : Jellem és kielégülés	59
<i>Baránszky-Jób László</i> : Teremtő egyéniség, belső forma (R. Ode- brecht esztétikája)	64
<i>Somogy József</i> : Jendrassik Aurél	75

Ismertetések, bírálatok.

<i>Bevezető művek</i> : <i>Halasy-Nagy J.</i> : A filozófia kis tükre (<i>p—s.</i>) ..	80
<i>Filozófiatörténet</i> : <i>Kecskés Pál</i> : A bölcsélet története főbb vonásaiban (<i>Mátrai L.</i>). — <i>E. Bréhier</i> : Histoire de la philosophie II. La philosophie moderne (<i>K. F.</i>). — <i>W. Nestle</i> : Griechische Reli- giosität v. Zeitalter d. Perikles bis auf Aristoteles (<i>Faragó L.</i>). — <i>A. Menzel</i> : Goethe u. d. griechische Philosophie (<i>Joó T.</i>). — <i>J. Schubert</i> : Goethe u. Hegel (<i>Mátrai L.</i>). — <i>Br. Branden- stein B.</i> : Kierkegaard (<i>Somogyi J.</i>). — <i>G. Deesz</i> : Die Ent- wicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland (<i>Mátrai L.</i>). — <i>H. U. Balthasar</i> : Gesch. des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur (<i>Kozmutza F.</i>). — <i>Ujszászy K.</i> : A tárgy problémája Rickert ismeretelméletében (<i>Varga S.</i>) — <i>A. Metzger</i> : Phänomenologie u. Metaphysik (<i>Mátrai L.</i>). — <i>J. Geysen</i> : Selbstdarstellung (<i>Somogyi J.</i>). — <i>Nic. Hartmann</i> : Selbstdarstellung (<i>Mátrai L.</i>)	81
<i>Logika</i> : <i>H. Scholtz</i> : Geschichte d. Logik. (<i>Berky I.</i>). — <i>E. Horn</i> : Begriff des Begriffes (<i>Kempelen A.</i>)	91
<i>Metafizika</i> : <i>Tavaszy S.</i> : A lét és valóság (<i>Joó T.</i>)	93
<i>Természetfilozófia</i> : <i>Mikola S.</i> : A fizika gondolatvilága (<i>Faragó S.</i>). <i>Etika, kultúrfilozófia, társadalomfilozófia</i> : <i>Kornis Gy.</i> : A kultúra váltsága (<i>vitéz Moór Gy.</i>). — <i>F. Mahr</i> : Religion und Kultur (<i>Noszlopi L.</i>) — <i>Dékány I.</i> : A társadalomfilozófia alapfogalmai (<i>br. Brandenstein B.</i>). — <i>H. Kelsen</i> : Staatsform und Welt- anschauung (<i>Szakáts K.</i>). — <i>E. Bergmann</i> : Deutschland als Bildungsland d. neuen Menschheit (<i>Barta J.</i>). — <i>Somogyi J.</i> : Eugenika és ethika (<i>Bognár C.</i>)	95
<i>Esztétika</i> : <i>R. Schäfke</i> : Geschichte d. Musikästhetik (<i>Prahács M.</i>). — <i>Baránszky-Jób L.</i> : Az esztétika látszat-valóság problémája (<i>Bartha J.</i>). — <i>Kondor I.</i> : Előtanulmányok a tragikum meta- fizikájához (<i>Mátrai L.</i>)	105
<i>Pszichológia</i> : <i>A. Pfänder</i> : Die Seele des Menschen (<i>Faragó L.</i>). — <i>A. Ferrière</i> : Der Primat des Geistes (<i>Kempelen A.</i>). — <i>Boda I.</i> : Az értelmi nevelés feladatairól (<i>V. H.</i>)	109

Társulati ügyek.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlése, 1934 május 22.	113
A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1933 (<i>Gáspár I.</i>)	116

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Prof. Josef Halasy-Nagy</i> : Die Weisheit des Dichters der Tragödie des Menschen	124
<i>Priv. Doz. Alex. Varga</i> : Begriff und Funktion der Erkenntnis- theorie im Leben der Philosophie	124

MADÁCH BÖLCSESEGE.

Írta: HALASY-NAGY JÓZSEF.

Elnöki megnyitó a M. Filozófiai Társaság 1934. május 22-én tartott közgyűlésén.

Az utóbbi hónapokban a magyar géniusz egyik legtitokzatosabb alakja: Madách Imre újjászületésének voltunk szemtanúi. A költő, aki valóban üstökös gyanánt, váratlanul jelent meg kortársai között, ma, halála után hetven esztendővel elevenebb, mint volt bármikor. A kortársak úgy néztek rá, mint a csodára: megbámulták, de nem értették, s hamarosan elfeledték. Nehézkes nyelvű drámája, *Az ember tragédiája*, sokkal zsúfoltabb és gondolatokban gazdagabb, semhogy könnyű szórakoztatásra alkalmas volna s így megjelenése után hamarosan irodalmunk ritkán olvasott klasszikus művei sorában foglalt helyet. Hogy a közönség mégsem feledte el egészen, annak oka, hogy akadt egy színi direktor, aki ügyes érzékkel színpadra vitte, s egy nagyhírű grafikusművész, aki a maga naturalisztikus modorában pompás illusztrációkat rajzolt hozzá. A gondolat mélysége ugyan mindkét esetben elsikkadt, mert a színpadon látványos revű, s a rajzokon banális helyzetek sora lett a *Tragédiából*, mégis megvolt mind a kettőnek a maga érdeme: segítettek felszínen tartani a művet, s nem engedték elmerülni az idő tengerébe, a klasszikusok temetőjébe.

Ma azonban a jelek arra mutatnak, hogy Madách géniusza nagyobb megértésre számíthat, mint a régebbi években. A színpad új próbálkozása úgy itthon, mint Bécsben, a *Tragédiának* valami olyatén színrehozataláért történt, amely tisztábban tudná a néző tudatába rögzíteni a tartalmat: azt a világfelfogást, mely Madáchnak az ember életéről alkotott elképzelését élte s amelynek keretében nyernek értelmet mindazok a képek, miket a költő oly gazdag változatban vonultat el szemünk előtt. A mult század utolsó harmada ugyanis a tények világában elmerült pozitívizmusával és a haladás illúziójában élő moráljával nem volt alkalmas Madách gondolatainak igazi megértésére. Isten szerepét az ember sorsa mellett henye és jelentéstelen bibliai tradíciónak vélte a *Tragédiában*, keretnek, amellyel kénytelen volt a költő lezárni a történeti képeket, hogy azok teljesen szét ne essenek. De a lényegét nem ebben, hanem a történet ábrázolásában kereste, s a mű központi gondolatát abban a kérdésben

Athenaeum.

1

EX LIBRIS

8.6009

URÁNYI-UNGER

látta: „megy-e előbbre majdan fajzatom?“ Másszóval: van-e haladás a történetben? Így vált a mű az ember tragédiájából az emberiség, az *emberi nem* tragédiájává, s ezzel hitem szerint teljesen más síkba tolta Madách problémáját, akit szemmel láthatóan az embernek, mint konkrét valóságnak, s ilyformán az egyénben megtestesült lénynek sorsa izgatott. A történet és az emberiség az ember tragédiájához csak annyiban tartoznak hozzá, hogy minden ember metafizikai valója szerint történeti lény, s hogy a mindig ugyanaz és mégis mindig új Ádám és Éva sok egyéni sorsából tevődik össze az emberiségé. Madách költeménye azonban az örök-egy ember egyéni sorsának és világhelyzetének metafizikai gondjából, nyugtalanságából született meg. Annak a létnek értelme izgatja, melyet születés és halál két mesgyéje között kiki átél. Ez benne a fontos, ez a probléma a mű tartó gerince. A kor hibája, hogy ehelyett az illusztratív járulékon, a történeti képek tarkaságán akadt meg a szeme, mert a metafizikum — a költemény mozgató lelke — iránt nem volt apáinknak érzékük.

Tudom, hogy Goethe szavai szerint

... Liest doch nur jeder
Aus dem Buch sich heraus, und ist gewaltig, so liest er
In das Buch sich hinein, amalgamiert sich das Fremde,

mégis azt hiszem, hogy mi ma jobban értjük Madách gondolatait, mert több bennünk a fogékonyság a költő problémája iránt. A múlt század végének az ember nem volt többé kérdés. Lénye világosan állott előtte: a legmagasabbrendű gerincest látta benne, aki értelme által a fejlődésnek oly magas fokára emelkedett, hogy valamennyi versenytársát legyőzte. „Az ember a természetben“ nem volt problematikus, csak arról lehetett szó, vajjon megtartja-e állandóan. sőt fokozza-e ezt a megszerzett fölényét, vagy jöhetnek olyan körülmények, hogy köztük kénytelen lesz visszasüllyedni az alacsonyabb fokra, esetleg talán teljes pusztulásával is kell számolnunk. E tudat fényében nézte e kor Madách művét is.

Az ember lényére nézve ez a derűs és magabízó hiedelem azonban immár elpárolgott, s tudománytalan esőkevényként él tovább az úgynevezett népszerű természet-tudomány rekvizítumai között. Sorsunk és lényünk értelme sokkal problematikusabbá vált számunkra, mint valaha, s ma újra megértjük a görög tragikust, aki sze-

rint a legnagyobb kérdés és a legesodálatosabb lény e földön az ember. A *Gnóthi seauton*, az önismeret pokoljárása, de egyben szükségessége mindennél tisztábban áll előttünk. A filozófiai antropológia a bölcelet központi helyét foglalja el, mert ráeszméltünk, hogy az ember mibenlétének kérdése nincs megoldva se a naturalizmus csupa-természet, se az idealizmus csupa-ész emberével. Mind a kettő igazságtalan, mert egyoldalú elszegényítése annak a konkrét embernek, aki természet is, meg ész is, immanens is, meg transcendens is egyszerre s akinek éppen ebben a kettősségében, mely mégis a legteljesebb egység, rejlik a legfőbb problémája. Ezért aktuális ma újra Madách.

Nem szokatlan jelenség, hogy a lángész messze megelőzi korát s látásai csak évtizedek múlva világosodnak meg embertársai előtt. Úgy látszik, ő is emez élen haladó génuszok közé tartozik, akinek napja csak most van fölkelőben, mert most jött el megértésének ideje. Elméjében költészet és bölcelet sajátos módon összefolytak. Lényegében inkább meditatív, eszmélkedő egyéniség, semmint látó, költői génusz. Olvasmányai is nem költők, hanem gondolkodók műveiből kerültek ki s a költői kifejezés nála inkább a kor divatja, mint benső szükségesség. Éppen ezért mind a kettőben fogyatékos a kifejezési készsége. Ha csak a külső kifejezést nézzük, akkor elháríthatatlan az a benyomás, hogy egész életében dilettáns volt: a költészetben filozófus és a filozófiában költő. De lényében mélyebbre hatolva könnyen rájövünk, hogy azért beszél költői módon, mert gondolatainak számára még nincsen kialakult fogalmi forma. Nem tudja fogalmakban, filozófus módjára elmondani azt, amit gondol s amit az ember legmélyebb valójának érez, mert a korabeli bölcelettel elégedetlen, sem az anyaghoz láncolt empirizmus, sem az üres ideák között lebegő racionalizmus nem az, mely fogalmakat adhatna az ő számára. Bölceselőnek tartja magát, de szemében

A bölcelet csupán költészete

Azoknak, miről még nincsen fogalmunk.

(ET. X. szín.)

S fogalmak híjján kifejezőbbnek véli a mifhoszt, mely a létről többet mond neki.¹ Hiszen a lét, ahogyan azt

¹ N. Berdjajew szerint is (*Die Tatwelt*, 8. Jahrg. H. 4.): „Mythos heisst... was das Wesen der Wirklichkeit tiefer und adäquater als ein Begriff erfassen und zum Ausdruck bringen kann.“

a maga valójában közvetlenül átéli, inkább érzélem, mint idea, sőt van benne valami, ami egyenesen ellene mond az észnek. Ezért nem adhatja teljes kifejezését a tudományos értelem. Többet mond a biblia mithosza, melyet azonban a maga naivságában Madách már nem képes elfogadni, mert a racionális gondolat ingadozóvá teszi a hit szavával szemben. Valami súlyos kettősség: mithosz és fogalom közt lebegés válik tehát sajátjává s ebből fakad az emberi élet magyarázatában nála az a forma, melyet az *Ember Tragédiája* tár elénk. Így lesz műve valami különös szekularizált teológia, mert témáját végső fokon csak a transzcendens tényező teszi értelmessé, de Madách ezt immanens módon, a transzcendens tényező megtagadásán át próbálja szemléletessé tenni. Misztérium és racionalitás, Isten és Ember így elegyednek nála s mindegyik léte hiányosnak bizonyul, ha a másik nem kap benne szerepet.

De szavak helyett lépünk közelebb a műhöz s mindezek meg fognak világosodni előttünk!

I.

A *Tragédia* a mennyből indul. A teremtés be van fejezve. „A gép forog, az alkotó pihen.” Az Úr nem óhajt többé beleavatkozni a világfolyamatba, mely ellentétes erők feszültségéből támadva, „évmilliókig eljár tengelyén”. Az örök azonosság s az örök jelen világa ez. Az embert a férfi és nő, két ellentétes principium képviseli benne, kik öntudatlan örömmel símulnak bele a létbe: Éva örül az életnek s Ádám a hatalomnak, mely a föld urává teszi. Ha változás nem történik, így mehet ez a végtelenségig, ebben a naiv örök jelenben, ahol a lét értelme és problematikus volta soha fel nem vetődik.

De Lucifer, az alkotó principiummal szemben a tagadás és kritika szelleme zavart idéz elő a teremtésben: olyan mozzanatot visz bele, mely nem volt a koncepcióban. Az örök egyformaság eleve meghatározott útját keresztezi s az Úr által neki adott tudás segítségével a szabadság megvalósulásának eszközévé válik. Mert mi történik? Csábítására az ember eszik a tudás fájának gyümölcséből s ezzel mássá válik, mint aki volt. *Öntudatra ébred. A saját létének gondja eltávolítja abból a közösségből, melyben addig teremtetőjével élt.* Idegen és kietlen lesz számára a hely, hol boldog tudatlanságban teltek eddig napjai. Ádám igazában ezzel az ijedt döbbenettel születik em-

berré és eszmél önmagára, mert eddig boldogan elegyedett el a tárgyi világban s énjének nem voltak kérdései.

Az ember ugyanis a tudatra ébredéssel valakivé lesz: a világ önálló tényezőjévé, ki a végtelenből a saját szűk világába tér. A Paradicsomból kiűzve s hatalmi ösztönétől hajtva az elvesztett isteni világ helyett egy új, emberi világ építésére vágyik. Férfi és nő közösen fognak hozzá e világ felépítéséhez s szerepüket Madách abban látja, hogy a férfi legyen az alkotás, a folytonos újat teremtes, míg a nő az ember világának szépítése, a vesztett Éden emlékének megőrzése. A nő ugyanis ösztönösebb lény, a tudatosságnak és önállóságnak arra a fokára nem jut el, mint a férfi. Éva közelebb marad az Édenhez és Istenhez, mint Ádám, aki teljesen elszakad tőle, hogy az Észre, Lucifer vezetésére bízva magát, induljon el bizonytalan sorsa felé. Az ösztön kéréséről lemondott a tudásért, hogy bár küzdve, naggyá legyen, de tisztában van vele, hogy amint Isten elhagyta őt, „üres kézzel taszítván a magányba“, úgy hagyta el ő is az Istent. S itt van tragédiájának forrása: a magában bízó s Istentől elfordult élet a halálba, a semmibe zuhanással fenyegeti.

Mi történik tehát azáltal, hogy a szabad ember nem tartozik bele többé a Paradicsomba, azaz Istennek a világ teremtése alkalmával megállapított rendjébe? Ez a kérdés rendkívül fontos, mert éppen erre felel Madách s felelete az ember létének értelmét világítja meg *ezen a világon*. Ez a probléma is *ebben a világban* s nem a transzcendens szférában születik meg s ha van megoldása, annak is ebben a világban kell megoldódnia. Amott a kérdés fel sem vetődhet, mert ott nem az embernek, hanem csak Istennek lehetnének problémái, melyek azonban felvetődésükkel együtt menten meg is oldódnának.

A tudatosságra és szabadságra ébredéssel legelőször is megszületik a történetiség: az időnek mult, jelen és jövőre tagozódása. Az élet a jelenben a mult emlékezetéből és a jövő akaratából áll. A lét az ember számára nem a *vannal*, hanem a *történikkel* jellemezhető. Kezdet és vég, születés és halál a két kapu, melyet át saját létünk a világ végtelen létével érintkezik. Ezért jellemzi Madách is a történet ábráival az emberi sorsot, de nem történetfilozófiát akar velük adni, hanem minden emberi lét metafizikai értelmét keresi rajtuk keresztül.

S hogy a tudatos ember történeti lény, az más szóval azt jelenti: jövője nem kötött, hanem szabad alkotásának

tárgya. Szabadsága tehát felszabadulás s Istentől elfordulása kísérlet arra, hogy a maga útján járjon. Ádám az ész vezetésére bizza magát az isteni akarat irányítása helyett. A világ felé fordulása szakítás a transzcendens hatalommal. Önmagában különválnak és egésznek érzi magát. Keble erős. Meri vállalni sorsát. De amint tájékozódik a földi erők felől, melyek körülveszik (III. szín), mégis kétségbeesés vesz rajta erőt.

Ily harcokban állni száz elem között
Az elhagyottság kínos érzetével,
Mi szörnyű, szörnyű!

Magáramaradt egyedüliségében kitör belőle a keserűség:

Oh, miért lökém el
Magamtól azt a gondviseletet,
Mit ösztönöm sejtett, de nem becsült
S tudásom óhajt, — oh, de hasztalan.

Az embert lelkiismeretének szava ébreszti önmagára, mely emlékezteti jelen helyzetére és feladatára. S a lelkiismeretétől felébresztett ember mindig bűnösnek érzi magát, mert léte mássalétel: a lét ősforrásától való elszakadás. Ezért szabadnak és énnnek lenni annyi, mint bűnösnek lenni. S ez a bűn, az ősléttel való szakítás a Semmi felé vezet, a Nem-Léttel fenyeget. Ezért a szabadságára eszmélt ember élete állandó küzdelem a megsemmisülés és a bűn ellen, melynek ellentéte, mint ezt Kierkegaard igen jól látta, nem az erény, hanem a hit. A hit ugyanis az evilági embert visszavezeti a transzcendens másik világhoz s ezzel áthidalja a szakadékot. Menedéket ad a halál és a semmi ellen: Istennél a hívő lélek örök életet talál, melyet nem érint többé az emberi születés és a halál.

Madách igen érdekes és találó költői rajzát adja a most vázolt tételnek. Ádámot is a megsemmisülés fenyegeti. A földi erők makroszkópikus szemlélete döbbenetbe ejti. Alatta ing a föld, mit szilárdnak vélt előbb. Felkiált:

Oh, e zür között
Hová lesz énem zárt egyénisége,
Mivé leszszesz testem, melyben szilárd
Eszköz gyanánt oly dőréen megbízám
Nagy terveimben és nagy vágyaimban.

Minden szavam, agyamban minden eszme
Lényemnek egy-egy részét költi el,
Elégék!

El e látással, mert megőrülök.

A Tragédiában, mikor Ádám és Éva

Jöjjön reánk, minek ránk jőni kell,
Legyünk tudók, mint isten!

kiáltással szakítanak a tudás fájának gyümölcséből, az
Úr szava hangzik a bűnösök felé:

Ádám, Ádám! elhagytál engemet,
Elhagylak én is, lásd mit érsz magadban.
(II. szín.)

Éva, ki intuitív lényénél fogva a szakadás veszedelmét
rögtön megérzi, már ekkor kétségbeesik s felkiált:

Végünk van!

de Ádám az ijedelmet csupán ébredése borzongásának magyarázza. Helyzetének felismerése azonban őt is a lét állandó gondjával és félelmével tölti el. Élete ettől kezdve az akarat próbálkozásaiból tevődik össze, hogy merre találná meg méltó célját és benső értelmét.

E próbálkozás valójában a megsemmisülés, a bűn következménye elől való menekülés. Madách a történeti színekkel fejezi ki e menekülést. Hogy miért álom formájában ábrázolja ezt, annak több oka van. Lucifer, vagyis az Ész bölcsesége szerint az egyén csak illúzió, léte álmodás, mert valóság a faj, melyben az egyén száz alakban újólag feléled és nem kell újra semmit kezdenie: ha vétkezik, fiában bűnhődik s amit tapasztal, érez és tanul, évmilliókra lesz tulajdona. Az ő vezetésével az egyéni életformák nem lehetnek egyebek álomnál. Nem csoda tehát, ha faji kaleidoszkópja után a felébredt Ádám azt kérdezi:

Almodtam-é vagy csak most álmodom,
Es átalán több-é, mint álom a lét?

Miért, miért e percnyi öntudat,
Hogy lássuk a nemlét borzalmait?

(XV. szín.)

Másfelől szimbólikus jelentése is van ennek. A történeti képek sora azért is álom, mert a történet, az ember világa más, mint az Isten teremtette természet rendje. Mintegy megszakítása a kozmikus világfolyamatnak, ahogy az álom megszakítása a tudatosságunknak.

S véleményem szerint ez álom színei nem az emberiség történetének illusztrálására, vagy éppen exakt tudo-

mányos ábrázolására vannak szánva, hanem egyéni életformák lehetőségei rejlenek bennük, akár a multból, akár a képzelt jövőből meríti azokat a költő. Egészen másokat is választhatott volna helyettük, mert a jelentés, a jellemző erő a fontos bennük. *Az Ember Tragédiája* ugyanis nem az emberiség, hanem az ember, az öntudatos, szabad egyén tragédiája, aki száz meg száz alakban ugyanazt a metafizikai valóságot s értelmet testesíti meg.

Ádám lelkén egyetlen nagy szakadás sebe sajog: az én és a te, az alany és a tárgy, ember és Isten elszakadása. S ez ütközik ki a legkülönbözőbb életformákban. Ezért a történeti színek egyetlen nagy problémája, hogy az egyén, az öntudatra ébredt akaró individuum, hogyan lehetne ismét harmóniában a közzel, a világgal, stb. Az egység helyreállítása, vagy legalább is áthidalása életének célja és értelme. De Ádám ezt nem találja meg sem az anyaghoz, a földhöz, a környezethez tapadt, sem a tőlük elszakadt életformákban. A bölcsélet nyelvén ezt úgy mondhatnók: sem a vaskos és csupán az e világi szférát számbevevő naturalizmus, sem az eszmék légüres terében lebegő idealizmus nem elégíti ki. Az ember életének értelmét nem leli sem a világban való elmerüléssel, sem a fölötté lebegéssel. *Vissza kell térnie önmagához, a saját konkrét valóságához, s helyzete éber felismerése szemlélteni rá, hogy miért él.* Ha semmi mást nem lát, csak e földi lét zürzavarát, akkor nincs célja ennek az életnek. Kiábrándulás kiábrándulást kerget benne s a vég a reménytelen pusztulás.

Az Ember Tragédiája tehát az Úrtól elfordult Lucifer, Ádám és Éva vergődésének története. A költőt — mint ezt Voinovich is észreveszi — különösen Lucifer alakja nem hagyja nyugodni az ifjúkora óta, mert ő az Észnek, a gondolkodó szabadságának képviselője. Az ő szájába adja Madách a maga gyötrő tépelődéseit. S az a világfelfogás, melyet e lázadó démon képvisel a praktikus-technikus intelligenciából született naturalizmus, mely nem tud és nem is akar kitekinteni az anyag bilincsei és a tett kényszere közül. „Az elégedetlen és lázongó, a tehetetlen és elbizott értelem szitója ez, a bölcsekedés és kétely szelleme, de az öntudaté és önérzeté is.“ (Voinovich, 315.) Ezt ébreszti föl Ádámban is, mikor a tudatosság világosságát gyűjtja meg az ösztönös élet tudatlansága sötétjében. *Fényt hozó* tehát, de a világosság, melyet terjeszt, nem boldogít. Az örök halál és nem az örök élet felé vezet. Az

ész a kétségbeesés, a halál örvénye szélére sodorja az embert. Ez Madách világszemléletének egyik főtétele. Az ész tehát nem lehet a kezdet és nem lehet a vég. Világossága az életnek csak igen rövid szakaszára hull, melyen innen és túl a köd izgató homálya dereng. Az ember létének értelme az isteneszme fényében világosodik meg. A világban is a Nap fénye és melege éltet, mely fölülről, egy más szférából hull alá.

Az űrben elkalandozó Ádámot a föld szellemének szava (XIII. szín) figyelmezteti létének kereteire, melyeket nem hághat át s ezért szól így hozzá:

Csak én lélekzem benned, tudhatod,
Itt a sorompó, eddig tart hatalmam.
Térj vissza, élsz, — hágd át, megsemmisülsz.

Vagyis az embernek saját konkrét valóságához: testi-lelki mivoltához kell visszatérnie s élete kérdéseit is ebben, a személyes és konkrét feladatok talaján kell megoldania. A kudarcok során Ádám is felveti a kérdést: a hasztalan harc nyomán dacoljon-e még Isten végzetével? S az Úr felé fordul újra, de a régi közösséget változatlanul nem újíthatja fel vele. Az ész az embert nagykorúvá és szabaddá tette s erről többé nem tud lemondani. A porba hullva meghajol az Úr előtt, kitarja kebelét, de kérdésekkel ostromolja őt. De a böleselkedő, problémákat bagozó embernek Isten nem mutatja meg magát (Deus absconditus), csupán létét födözi fel azáltal, hogy problémáink megoldhatatlanok, ha létének transzcendenciája be nem tör ebbe a világba. Isten abszolúte különbözik az embertől s ezért marad néma az ember kérdéseivel szemben. Mégis azzal érezteti meg magát mintegy fátyol mögött, hogy szabaddá tesz és önelhatározásra késztet bennünket. Ez van az *Ember Tragédiája* végén is. Ádám nem a hívő lélek közvetlen naivságával áll többé Isten előtt. Hiszen a hívő előtt nincs titok Isten akarata felől. Ádám azonban nem lát világosan. Szabad és öntudatos lény marad Istennel szemben is, aki létének folyamán esetről-esetre, a maga helyzete felismerése nyomán új meg új feladatokat tűz maga elé. S élete értelmét csak így töltheti be. Ha ismerné Isten szándékát, legott elvesztené személyes valóját: gondolkodó akaratát s dologként sodortatnék útján előre. De éppen mert személy és mert szabad, vágyik bepillantani rendeltetése titkaiba. S itt Madách azt a felfogást vallja, hogy a bizonytalanság az embernek javára válik. Ha jövője csak ködön át csillog feléje, mindig fel

fogja emelni a végtelen érzete, mikor legönyed a perc súlyától, viszont korlátozni fogja arasznyi léte, ha amannak elragadná büszkesége. Ha az ember objektív bizonyosságok között mozogna, nem lenne szüksége a hitre: a bizonytalanság szüli a hívó szubjektív bizonyosságát, mely talán cserben hagyja a tudás területén, de mindig megacélozza a tett világában. Emelkedett szív és erős kar föl-emeli az embert a porból, s az egyéni felelősség és a lelkiismeret szava eligazítja a helyes úton.

Egy szózat zeng feléd
Szünetlenül, mely visszaint s emel,
Csak azt kövesd.

Így szól a benső hang Ádámhoz, aki nem hihet többé az örök halálban s lénye teljes pusztulásában, mert megpillantotta a Végtelent önmagában.

S mily fenséges gondolat, hogy az a Madách, aki családi életében oly keservesen csalódott, mégis most, mikor örök értelemről, az emberi lét metafizikai céljáról van szó, a nőt úgy állítja oda a férfi mellé, mint vigasztaló, mosolygó génuszt, kinek ösztönösebb s az érdekek moeskától távolabbb álló lelkülete tisztábban hallja az égi szózatot, mint a férfi, kinek fülében a tettdús élet zaja könnyen elnyomja ezt. Évának része volt az ember elesésében, de van hivatása a felemelésében is. Mintha csak Szent Bernát szavát hallanók: *si vir non cadit nisi per feminam, etiam non erigitur nisi per feminam*.

Az ember kicsinysége és Isten nagysága világosodik meg tehát a *Tragédia* színei során. A befejező szín nem szünteti meg a távolságot Isten és Ember között, de egymástól való elfordulásukat szembenállásá változtatja. A külön utak magányosságát a társaságos lét nyugalma váltja fel. Az Istentől eltávolodott ember nem jut hozzája vissza és közelebb se, de éppen abban van a megoldás, hogy tud tovább élni ebben a távolságban is. Megszólal szíve mélyén egy hang, mely transzcendens magasságokba vonja. Az ember szelleme nem Istené s látása emberi látás, de ez a hang megbizonyosítja arról, hogy immanencia és transzcendencia találkoznak benne. Énünk a Végtelenből és a Végesből alakul. Ebben rejlik az ember tragikus kettőssége. De éppen ezért Isten nem hagyja őt teljesen magára. Élete a Vele való társalgás, szeme előtt történik, nem lehet tehát hiábavaló és értelmetlen. Ennek kifejezése a *Tragédia* végén felhangzó „Küzdj és bízzál!” Bizonyossága annak, hogy az ember sorsa a vég-

telenből indulva a végesben való bolyongás után újra érintkezik a végtelennel. A kör bezárul. Az ember — Hegel nyelvén szólva — mássálételéből visszatér önmagához.

Ezt hirdeti nekünk Madách bölcseége. Lényegében nagy optimizmus ez, de tragikus optimizmus, mely a *Tragédia* zárójelenetében diadalmasan bontakozik ki abból a materialista naturalizmusból, mely Madách korának tanítása volt s melyet Lucifer és Ádám harcán keresztül küzdött le diadalmasan a költő. Művét sokszor a pesszizmus vádjával illetik. De lehetett-e lelke mélyén pesszizista az a lélek, aki egy papírszeletkén ezt hagyta feljegyezve írásai között: „Ha a tengerhez egy században egyszer jő egy madár és szájában vizet visz, van remény, hogy elhordja?” Az ember is lehetetlenre vállalkozik: el-esettségének mélyéről vágyik vissza az égi magasságokba. E vakmerő szándékba az ész szerint csak belebukhat, de a bukás bizonyosságát ellensúlyozza a hívő remény, hogy Isten nem közömbös az ember sorsával szemben s a küzdőre a megváltás babéra várakozik.

Annak igazolásául, hogy magyarázatunk a *Tragédia* értelmét helyesen világítja meg, magát Madáchot is módunkban van megszólaltatni, noha az alkotó művész nem feltétlenül legjobb magyarázója művének, mert éppen a legnagyobbak szinte isteni önkivületben, *theia mania*, alkotnak s a tudatos eszmélkedés nem kenyerük. De Madách ebben is igyekszik világosan látni. A *Tragédiával* kapcsolatban azt írja 1862 szeptember 13-án Erdélyi Jánosnak:

„Egész művem alapeszméje az akar lenni, hogy amint az ember Istentől elszakad s önerejére támaszkodva cselekedni kezd: az emberiség legnagyobb s legszentebb eszméin végig egymásután cselekszi ezt. Igaz, hogy mindenütt megbukik s megbuktatója mindenütt egy gyöngé, mi az emberi természet legbensőbb lényében rejlik, melyet levetni nem bír (ez volna csekély nézetem szerint a tragikum), de, bár kétségbeesve azt tartja, hogy eddig minden kísérlet erőfogyasztás volt, azért mégis fejlődése mindig előbbre s előbbre ment, az emberiség haladt, ha a küzdő egyén nem is vette észre, s azon emberi gyöngét, melyet saját maga legyőzni nem bír, az isteni gondviselés vezérlő keze pótolja, mire az utolsó jelenet „küzdj és bízzál”-ja vonatkozik.”²

² Az egész levelet közli Erdélyi János *Pályák és Pálmák* (1886) című könyve, ahol az idézett rész az 501. lapról való.

Ez a nyilatkozat nem ment a homálytól. Legfőképpen az látszik belőle, hogy a haladás és az emberiség, e nagy egész, eszméje Madáchnál valóban felbukkant. A kor, mely a *Tragédiát* szülte, forradalmak utórezgésével volt tele és szociális érdeklődését nem tagadhatta meg. De érthető-e ez a haladás úgy, hogy a *Tragédia* egyes színei mégis csak az emberi *nem* fejlődésének egy-egy magasabb szintjét jelzik? Magasabbrendű lény-e például Danton, mint a Fáraó? Vagy az állati sorban tengődő eszkimó, mint valamennyi előző szín embere? Itt ugyan haladás, emelkedés nincs, sőt inkább süllyedésről lehetne szó. Ellenben van haladás abban, hogy az ember a változó színek során át mindinkább ráeszmél arra, hogy a maga lábán nem tud megállni s így nála magasabbrendű támaszra szorul. A gyöngye tehát, melyről Madách, mint az ember tragikus lényének forrásáról beszél, kétségtelenül az ember önereje, Istentől való elfordulása, mely végül oly mély, egész valóját megalázó állati színvonalra süllyeszti, hogy ennél már tovább nem süllyedhet. S ahol legnagyobb a szükség, legközelebb a szabadító: a sorsán kétségbeesett embert az isteni szózat emeli föl. Ez teszi újra emberré. Haladása abban áll, hogy Ádám, ki pályafutásán a legteljesebb önállítás létfokáról indul el, csalódásokon át az önátadás etikailag magasabb értékű létformájára emelkedik fel. Az emberi gyöngét az isteni gondviselés vezérlő keze pótolja — mondja Madách. S ez annyit tesz, hogy az ember útja Isten szeme előtt kanyarog a történet ösvényein. Az utat az ember előre nem ismeri, de lépése biztosabbá válik s ereje megsokszorozódik, ha tudja, hogy a küzdőn Isten szeme rajta pihen. Így magyarázza maga a költő halhatatlan művét.

II.

S mi a jelentősége ennek a böseségnek, mely egy költő ajkáról s költői formában hangzik felénk? Bizonyosága ez annak, hogy a magyar génusz nem idegen a nagy metafizikai kérdések világától, bár ezeket a maga szubjektivitásán szűri át. A világ és általában az egyetemes lét az emberi léten át világosodik meg előtte. S ezért bizalmatlan a létnek minden olyan magyarázata iránt, melyben az ember rosszul jár, mert elveszti önálló értékét, s függvénye lesz akár a világmechanizmusnak, akár pedig a világ fölött lebegő délibábos eszményiségnek. Madáchban az eszmélkedő magyarnak a konkrétumhoz tapadó és

kritikai elméje öltött költői formában testet. A *Tragédia* valójában metafizika és igazi kultúrkritika. Metafizika, mert a lét elmélyült értelmezése s egyben tiltakozás a lapos felvilágosultság és a tudományos determinizmus mindent elárasztó hatalma ellen egy olyan korban, mely el volt telve a haladás eszméjétől és a tudomány mindenhatóságának hitétől. Lucifer a tudományos ész megtestesítője, s szerepével azt akarja megmutatni Madách, hogy a tudomány az embernek nem hivatott vezetője, hiszen nem tudja a bukástól, az állati nyomorúságba süllyedésből megmenteni. A tagadás szelleme a kietlen eszkimó-színben önmaga kénytelen megvallani, hogy *a tudomány nem győzött végzetén.*

S ezzel Ádám, ki Luciferre bízta magát és a tudomány segítségével óhajtott dacolni sorsával, teljesen összeroskad, magába omlik. Kétségbeeséséből csak az isteni szózat, tehát nem Lucifer kritikája, hanem a remélő sejtelen bizakodása emelheti föl újra.

Vagyis Madách a világegyetem szédítő örvénylése közepette az ember lényében megpillantja azt a mozzanatot, ahol a tudomány determinizmusa megbukik. Az ember lénye ugyanis a világ fölé mutat. A nagy szám törvénye, a tudomány általánosításai nem érvényesek az egyénre: „az akarat szabad” s még Lucifer is csupán a faj láncairól beszél s úgy látja, hogy az egyén nincs lekötve (XV. szín). A személyes valójára eszmélt ember tehát le tudja győzni a faj elesettségét. Ha teljesíti a nap követelését s engedelmeskedik a benső hangnak, mely való helyzete és hivatása felismeréséből fakad, van számára menekülés.

Az Ember Tragédiája tehát lényegében kultúránk ama kritikáinak sorába tartozik, mely életünk túlságos elintellektualizálása ellen Rousseauval kezdődik, majd Kierkegaarddal és Nietzschevel folytatódik. A megoldás is azon a vonalon van benne, melyet ez a két utóbb említett böleselő is ajánl. A tragikus tudat ez: tisztán látása annak, hogy az ember kettős lény, aki a végtelenbe vágyik s a végesben kell élnie. Itt, a végesben kell ennél fogva feltalálnia azokat a feladatokat, melyekben számára a végtelen ígérete rejlik. De csak ígérete és nem a bizonyossága. Ez ígéret birtokában mégis úgy kell élnie, mintha a bizonyosságot tartaná kezében. Ezért tragikus az ember sorsa s életének képe *Az Ember Tragédiája.*

Ebből fakad Madách művének dialektikája is. Az em-

ber minél közelebb jut a földhöz, annál erősebbé válik benne az ég felé való vágyakozása, minél zártabb egyénné válik, annál inkább szükségét érzi, hogy megnyíljon a tömegek felé. Sem itt, sem ott nem érzi jól magát, mert két világ az otthona s nem élhet úgy az egyikben, hogy eszébe ne jusson a másik. A halálra az életen s az életre a halálon eszmél rá. Az igen nélkül nincsen nem s nemet is kell mondania annak, aki igent akar. Madách bölcsesége össze akarja fogni ezt a kettőt. Az ellentéteket olyan magasságba emeli föl, ahol már csak a mithosz által tudja magát kifejezni, de a magasból biztató szó hallik a mélyben küzködő, vergődő lélek felé.

Ma Heidegger és Jaspers úgynevezett egzisztenciális filozófiája próbálgatja fogalmi síkra vetíteni azt az élményt, melynek Madách költői módon adott kifejezést. De a mithosz megkapóbb és világosabb, mint a fogalomhüvelyezés. Madách nagy költeménye csodálatos igazolása, mennyire együtt tud élni a magyar lélek a nagy világproblémákkal, sőt sejtelmeivel előtte is tud járni a filozófiai tudat megvilágosodásának. Bízom benne, hogy ez a helyzet a jövőben sem fog megváltozni s a magyar gondolatnak akár költők, akár filozófusok hirdetik, mindig lesz helye és hivatása Európa szellemi életében. E bízalom szimbólumaként mutatok rá Madách bölcsességére s ezzel Társaságunk mai közgyűlését megnyitom.

AZ ÖRÖK ANTIGONE.

Írta: KERÉNYI KÁROLY.

Manche versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen,
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.

Hölderlin.

Hogy filozófusok körében ilyen ünnepi alkalommal a hivatott filozófus mellett ismét a filológus is szólni mer, annak kettős magyarázata van. Egyfelől az emberhez és nem pusztán a szakemberhez való szólásra megérett tudományok közlési vágya. A mai ókortudományban ez külső és belső kényszerűség eredménye. Egy nagy nemzeti átalakulásban való részvétel külső kényszerűsége játszott közre például abban, hogy Werner Jaeger „Paideia”-ja az egyetemes németiség számára óhajtja hozni az úgynevezett német „harmadik humanizmus” értékes termését. És a virágzás belső kényszerűségéből ajándékozik meg ugyanakkor Goethe városának nem 'harmadik' vagy 'negyedik', hanem még mindig igazán goethei humanizmusa Walter F. Ottónak, a „Die Götter Griechenlands” szerzőjének „Dionysos”-ával és Karl Reinhardt „Sophokles”-ével.

Mert másfelől azok a kérdések, amelyek az ilyen általános emberi nyilvánosságot kívánó közlések korszakában a szaktudóst foglalkoztatják, már nem pusztán szakkérdések. A sophoklesi tragédiák egymásutánjának megállapítása a bennük előforduló helyzetek fejlődési sorának alapján — Reinhardt könyvének közvetlen tárgya —: ez a szaktudomány körébe tartozik.¹ De a helyzetek maguk tragikus helyzetek s így jelentőségük nem pusztán filológiai, nem is csak esztétikai, hanem az, ami ma számunkra a tragikum kérdésének a jelentősége: egzisztenciális. Ennek az egzisztenciális — létezésünk lényegét érintő — kérdésnek egyetlen olyan megoldását sem lehetne elfogadnunk, amely a sophoklesi helyzetek valamelyikének nem felel meg: hiszen ezek

* A Magyar Filozófiai Társaság 1934. évi május 22-i közgyűlésen elhangzott előadás.

¹ L. K. Reinhardt: Sophokles, Frankfurt a. M. 1933. (Vittorio Klostermann, 288 l.) A régibb irodalomra való utalásokat l. u. o. Álláspontját a részlet-magyarázatok tekintetében is általában osztom. Az eltérések főképp Antigone panaszdalára vonatkoznak. Az utolsó kardallal Reinhardt nem foglalkozik. Otto (Dionysos, Frankfurt a. M. 1933, 194. l.) a tragikum problémáját — befejezésül — épen csak érinti. Hozzá részletesebben ennek az előadásnak német feldolgozásában foglalkozom állást (Dionysos und das Tragische in der Antigone, Otto Festschrift, Frankfurt 1934.).

ről a filológus most már megmutatta (ez Reinhardt nagy érdeme), hogy egyikük sem pusztán színpadi, hanem valamennyi egzisztenciális helyzet. Így ma a klasszika-filológiának, mint ókortudománynak — az antik emberi lét tudományának — külső és belső kényszerűségéből be kell lépnie az egzisztenciális tudományok körébe: tudatára kell ébrednie annak, hogy olyan kérdésekkel is foglalkozik, amelyek az emberi létezés *lényegével* függnek össze és az *ennek* megfelelő gondot és elmélyedést kell fordítania rájuk.

A tragikum sophoklesi paradigmái közt itt áll előttünk a legklasszikusabb és legproblematicusabb: Antigone. A legklasszikusabb: hiszen róla olvasták le és rajta tanulták meg a tragikum meghatározását Hegel óta máig klasszikus műveltségű nemzedékek. Problematikája pedig megmutatja, mint kapcsolódnak az ókortudományi szövegértelmezés kérdései az emberi egzisztencia kérdéseivel, még ha a felelet, amelyet a filológus ad rájuk, nem is „megoldás“, hanem csak „ecce homo“. Sophokles Reinhardt értelmezésében az „ecce homo“ nagy költőjének bizonyul: tragédiáinak meg-
rázó mondanivalója mindig a γυνή σαυτὴν, „ismerj magadra, ember!“ Antigone valóban tragikus „ecce homo“, még Reinhardt értelmezésén túl is. Reinhardt maga az egzisztenciális vonatkozás előtt, mintegy a megjelenítője szépségétől le-
nyűgözve megállt. Még egy lépést tenni itt előre, úgy, hogy kiindulunk a problematika hegeli kezdeteiből, amelyektől minden későbbi felfogás függ, még a teljesen elutasító is — ehhez kérem most szíves türelmüket.

*

Hegel a sophoklesi hősnő helyzetét sokkal nagyobb-stíliú ókortudományi perspektívába állította be esztétikájában, mint utána sokáig akár a filológusok, akár az esztétikusok. Antigone mögött a háttérben a görög vallás kibontakozását látta: a titáni természeti erők, a szellemtelen élet-szolgálat és a vérségi kötelékek isteneinek visszavonulását, szükségszerű vereségét a klasszikus szépség szellemibb világával szemben, amelyben egy szabad és öntudatos nép- és államélet ragyogó istenei uralkodnak (Aesthetik II 52). Sophokles tragédiáját nem a tragikum szempontjából elemezte ekkor, hanem a titánok mithoszának értelmében használta fel példának: Antigone istenei a Hades sötét hatalmai — ezt hangsúlyozza esztétikájában Hegel —, küzdelme a régi és új istenek harcának felújulása, a bukásuk után is változatlanul létező ősrégi istenségek ügyének vállalása.

Hasonlóképen alkotja Aischylosnál istenek — Apollon és az Eumenisek — harca Orestes tragikumát. Ezek a tragikus egzisztenciák így az istenvilággal állanak kapcsolatban, tragikus voltuk ebből a kapcsolatból ered.

Hegel *esztétikájának* ez a része, amelynek a görög istenekről való felfogásához az ókortudomány ma egyes pontokon visszatér, illik Goethe és Hölderlin korszakához. Annak a kornak még sajátja volt a magasabb valóságoktól való „megragadottság” — „Ergriffenheit” —, hogy a frobeniusi, sőt már goethei kifejezést használjuk („*Ergriffen, fühlte er tief das Ungeheuere...*” Faust II 1.). Azt a szempontot, amely így egy magasabbrendű létezéssel, az istenek világával viszonyba állítva kezdte látni a tragikus egzisztenciát, a következő kor tudománya elejtette. Erre alkalmat adott Hegel fogalmazása is ott, ahol *vallásfilozófiájában* Sophokles Antigoneját mint a tragédia „abszolút példáját” idézi és két „erkölcsi hatalom” küzdelmét látja benne. Az istenvilággal való konkrét kapcsolat helyébe így lépnek azok az absztrakciók, amelyekkel Antigone tragikumát s ezzel a tragikum lényegét is, azóta meghatározni próbálták. „Győzedelmeskedő és elbukó ügy, két álláspont ellentétes játékának kontrasztja, jog ellen jog, eszme ellen eszme, család az állam ellen, tragikus bűn és bűnhődés, a személyiség szabadsága és sors, egyén és közösség” — ezekről a többé-kevésbé elvont magyarázatokról helyesen jegyzi meg Reinhardt (75. l.), hogy vagy túl általánosak és akkor túl távol az Antigone számára, vagy látszólag illenek ugyan az Antigone-ra, de akkor bármelyik más sophokleszi tragédiára már nem illenek, tehát túl szűkek. „Nem szabad kitalálni egy formulát — mondja helyesen Reinhardt —, amely minden más esetben felmondja a szolgálatot.” Viszont az Antigone konkrét tartalmától sem szabad elszakadni. Szintén azt mondhatnók, hogy a feladat ma már így volna fogalmazható: mi lehetne a tragikumnak az a meghatározása, amely az Antigone-t — szorosabban véve: Antigone, a hősnő, tragikus alakját — nem zárja ki magából?

Annak az árnyalatnak a megértése teszi itt újra elevenné a problematikát, amellyel Hegelnek a vallásfilozófiájában kifejtett felfogása Antigone tragikumáról eltér az esztétikájában vallott konkrétabb felfogástól. Így világossá lesz előttünk, hogy a későbbi esztétika és filológia egy olyan álláspontot hagyott figyelmen kívül, amely ókortudományi szempontból is, és egzisztenciális értelemben is, a mélyebbik volt. Hegel vallásfilozófiájában az Antigone *csak* „erkölcsi

hatalmak“ küzdelmének a tragédiája. A háttérben álló istenvilágot Hegel itt nem hangsúlyozza úgy, mint esztétikájában. Antigone és Kreon személyében a vérségi kötelék és az állami tekintély joga állanak egymással szemben. E két oldal mindegyike — mondja róluk (Philosophie der Religion II 133) — csupán az egyik erkölcsi hatalmat való-
sítja meg, tartalma csak az egyik a kettő közül. Ez egyoldaluság, és az örök igazságosság értelmében van az, hogy egyiküknek sincs igazuk, mivel egyoldalúak, de egyúttal mind a kettejüknek igaza is van. Mindkettejük érvényessége elismert, ha az erkölcsiség menete zavartalan; itt megvan mindkettejüknek az érvényessége, de *kiegyenlített* érvényessége...”

Csakhogya a görög tragédiák nem pusztán „az erkölcsi megértés és felfogás halhatatlan szellemi alkotásai“, mint Hegel itt nevezi őket, hanem többek ennél: az *egész* világvalóság görög megértésének és felfogásának különböző tükröződései. Azok az istenek, akiknek az ügye Hegel szerint Antigone és Kreon személyében szemben áll egymással, nemcsak „erkölcsi hatalmak“, hanem az egyetemes világvalóság két oldalát jelentik. Ezért mondott Hegel esztétikájában többet és görög szempontból igazabbat, amikor Antigonének az alvilági istenekkel való kapcsolatát emelte ki és ezeket állította szembe a szabad és öntudatos államélet ragyogó isteneivel („Tagesgötter“). A teljes világvalóság, amely a görög istenek „magasabb valóság“-világában (Athenaeum, 1933, 112, 118) kifejezésre jut, a lét és nemlét hemiszférájából van összetéve. Parmenides és Platon világ-kettéosztása — a „létezés“ birodalma egyfelől, a „nemlétezés“ másfelől — nem pusztán okoskodás eredménye, hanem a görög vallásos világ-látásé. Ennek a világ-látásnak a tulajdonsága az is, hogy reflexiótlan formájában — az istenek közvetlen felismerésében — a nemlétezés is a létezés alakjaiba foglalja, a létezés egyetemességét reá is kiterjeszti. A halottak és az ő isteneik vannak és nincsenek, amint a halál-tény is van és mégis ellenkezője a létezésnek. A halottak világán nyugszik az élőké, a vérségi kötelék és a földbe való visszatérés törvényével hozzákötve — nem a semmihez, hanem a chthonikus szférához, amelyből minden élő előlép. A görögök számára a nemlétezésnek van élet-oldala: ez a létezés maga — gyökérnézetből.

A létezésnek a nemlétezéssel való ilyen együttlátása egzisztenciálisnak mondható, olyannak, amely az emberi

létezés lényegét általában érinti. Ez a látásmód szükséges az Antigone megértéséhez történeti szempontból is. Ez jelenti emberi helyzetek háttérében annak az istenvilágnak a felismerését, amely a görög vallásban a világvalóságnak mind a két oldalát egyesíti — *kiegyenlítőten*, úgy, amint Hegel az „erkölcsi hatalmakról“ mondja. Esztétikájában teljesebb valóságlátással fejti ki azt, hogy a régi istenek uralmának fennmaradása az újaké mellett a *természet* áldásait is biztosítja (Aesthetik II. 60)... Sophokles és a vallásos görög ember előtt valóban nem „erkölcsi hatalmak“ lebegtek, hanem a természet és szellem világának teljes, gazdag valóságát magukba foglaló istenek. Az „alvilágiakról“ maguk a görögök — mély, valóságos tiszteletből — szívesebben hallgattak. Antigone helyzete egészen rendkívüli: ezt a hallgatagságot és tartózkodást *fel kell adnia*. Reá *kényszerül* arra, hogy az alvilágiak mellett foglaljon állást. Az istenvilágnak — az „alsó“ és „felső“ hatalmaknak — egyensúlyát Kreon az egyik irányban megzavarta. Ezért kell Antigonének az egyensúlyt a másik irányba billentenie.

És itt — egy lényeges ponton — Hegel esztétikájának beállítása sem felel meg a tragédia szövegének. Azon a helyen, ahol Antigone az alvilági istenekkel „együtt-lakozó Dikére“, tehát az alvilágiak jogára s törvényére hivatkozik — és Hegel csak ezt idézi —, hivatkozik Zeusra is (450): nem a Katachthoniosra, a „földalattiak“ Zeusára, hanem az ég istenségére is a földalattiak mellett. „Nem áll itt jog joggal szemben, eszme eszme ellen, hanem az isteni, a mindenséget átfogó, amellyel ez a fiatal leány önmagát összhangzásban tudja, áll itt szemben az emberivel, amely korlátolt, vak, önmagától üldözött, önmaga előtt színlelő és hamis.“ Így értelmezi Antigone helyzetét Reinhardt helyesen (88. l.), s Antigone alakját is egy szép utalással abba a keretbe állítja be, amelyben tökéletessége helyén van, a „hybris“, a helytelen túlság árnyéka nélkül. Valóban egyike ő azoknak a csodálatos leányalakoknak, amelyeket az attikai klasszikus művészet a síri kultusz jeleneteiben megörökített. A halottaknak áldozó athéni nő ezeken a vázaképeken a harmónikus életmegvalósulás teljessége, olyan teljessége, amely harmóniában van a halállal is.

És egy ilyen tökéletes alak tragikumuma? Reinhardt itt megállapodik Antigone és Kreon sorsának végzetes összekapcsolódásánál. Az egyiket, a maga nemében tökéletes

lényt, aki az isteni törvény teljességében gyökeredzik — Antigonét —, démonikus kötelék kapcsolja össze a másikkal, a saját öncsaló semmiségére támaszkodó Kreonnal. Ezen alapul mindkettejük tragédiája. *Lényeges* emberi kapcsolat démonikus köteléke van például Herakles és Deianeira közt Sophokles Herakles-drámájában, a »Trachisi nőkben«. Ők a létezésük alapjaiban összekapcsolt férfi és nő, tragikumuk ezen a kapcsolaton alapul: közös isteneiken, akik halálosaknak bizonyulnak. De a sarokkő, amely egy életjárművet kikökkent vagy felborít — és ilyen sarokkő Kreon típusa: a tyrannus —, szerepet és jelentőséget csak annak a magasabbrendű (az ő *semmisségével* szemben magasabbrendű) lénynek tragikus létezéséből merít, akinek tragédiáját esetlegesen felidézi. Így váltja ki Antigone tragédiáját a Kreonnal való kapcsolat: esetlegesen. Ha felismertük, hogy az emberi létezésnek milyen tökéletessége valósult meg Antigone alakjában, éppen *ezt* a tökéletes emberi létezést kell a tragikum szempontjából kérdés tárgyává tennünk: mi az alapja az *ilyen* létezésben a tragikumnak? Hogy még élesebbre állítsuk a kérdést, idézzük Reinhardt-tal Wilamowitzot: „Antigone mint vértanu hal meg, feláldozza magát annak, amit kötelességének tart, a vértanukhoz hasonlóan abban is, hogy csak a másik élet fontos neki, ez nem“ (Griech. Trag. IV. 342), és tegyük hozzá az attikai síri ábrázolások szellemében, hogy a görög nő eltávozása abba a másik „életbe“, a keresztény elképzeléssel összehasonlítva „melodikus“ és „egyszerű“ (Reinhardt, 91). Az antik valóságnak talán az felel meg legjobban, ha ezt mondjuk: bemenetel a halálba, mint a virágé — *velut prati ultimi flos, praetereunte postquam tactus aratro est...*

Az ekének némán áldozatul eső virág sorsa Catullus halhatatlan fájdalmat őrző hasonlatában egészen közel visz Antigone tragikumához: egy *női* sors megértéséhez, amelynek éppen úgy nincs tragikus „bűne“, mint a virágnak, de emberi magaslátában tragikus *lejtője* van a virágok tisztán chthonikus, teljességükben a legteljesebben a nemlétezésnek szánt létezése felé. A halottak kultusza a női lét feladata a görögöknél. És együttal sajátos veszedelme is a női létnek. Amikor Antigone az élet és halál hatalmainak Kreontól megzavart egyensúlyát a halál irányában kénytelen helyrebillenteni, nemcsak külső, hanem belső kényszerűségből is cselekszik: egy veszedelmes „több“ van benne a halál javára. „Mert nagyobb idő az,

amelyben tetszenem kell a lentieknek, mint az élőknek — mondja (74. k.). Ez a „több” nem egyéni lélektani alapon érthető meg, nem beteges hajlandóság, hanem abból a természetes helyzetből fakad, amely éppen a nőket teszi meg a halotti kultusz hordozóivá. De e kultusz emlékei mellett ideznünk kell azokat a nagygörögországi terrakotta-reliefeket is, amelyek a halál és nász érintkezéséről Persephone elraboltatásának és mennyegzői elvonulásának párhuzamos képeivel tanuskodnak (Ausonia, 1908, 152. kk. 188). A „sír” és „nászszoba” — az Antigone búcsúszavaiiban oly felejthetetlen ὁ τύμβος ὁ νυμφεῖον — azonosítását, a menyasszonyok halálnak-szántságát az *élet* érdekében, az antik nők lényük lappangó Persephone-természetével vállalták és élték át. Antigone ugyanezt még persephoneibb módon veszi magára. Sorsa, mint minden menyasszonyé: Persephonévá való transfiguratio. De nem az élet folytatásáért, hanem egészen halálosan, Persephonénak folytatástalan, meddő, alvilági értelmében.

A 'tragikus lejtő', amelyről 'tragikus bűn' helyett beszélünk, mindig az emberi természetben, sőt a világ szerkezetében adott lejtő: Antigonében női, a tragikus hősökben a férfiak sokféle lejtője. 'Bűnnel' éppen Antigone esetében nem egyértelmű. Hogy antik módon szóljunk az antik tragédia tanuságáról: kinek-kinek a halálistenekkel való érintkezése ez. Lehet az érintkezés démétéri, és akkor nem tragikus: egyszerűen a földbe való visszatérés törvényének csendes működése. A róla való tudás intuitív, a „magunk halálának” az a közvetlen bizonyossága amelyről Scheler mutatta meg, mennyire nem külső tapasztalaton alapul (Schriften aus dem Nachlass I. 3. kk.). De az intuitív tudás fátyla felszakadhat, s akkor a szemlélődő számára a lejtő az előre tudott pálya lesz, amelyet befutnia kell. Innen az epikus hősök szomorúsága és innen a modern ember tragikus életérzése, amelyekről olyan finom és igaz sorokat írt Prohászka Lajos a Pauler Ákos Emlékkönyvben. A modern ember számára, akinek a nemlétezés nem a létezés gyökérnézete, ez a lejtő a semmibe vezet, érintkezés a „néma csenddel”, amely üres, nincs tele az alvilágiak 'valóságával'. A görög tragédia sem nem „epikus tristitiájú”, sem nem modern „tragikus életérzésű”. A halálistenekkel való érintkezés benne nem olyan tudatosság, amely reflexión alapul, de nem is démétéri, hanem *dionysosi*: az élet dionysosi rohanása a halálba vezető pályán, nem öntudatteljességgel, hanem életteljességgel, és végül azzal a fájdalomparoxizmussal, amelyre a halál-

lal való nyers érintkezés a legelevenebb érzékenységgű életet korbácsolja fel. Dionysosi az elevennek éppen ez az elevenségére ismerése marcangoltatásban, szétszaggatásban, összezúzódásban (Athenaeum, 1933, 367). A rohanás élés- és fájás-tömörítése a belső magyarázata az úgynevezett időegység követelményének is. A görög tragédiának nem a tartalma dionysosi, hanem az az életfelfokozás, amelyet a halálistenekkel való *ilyen* érintkezés kivált: ez méltó Dionysoshoz. „*Gyönyörűséget* találni tragédiában — mondja Nietzsche (Wille zur Macht, 852) — *erős* korok és jellemek sajátja: ennek a non plus ultrája talán az ‘isteni színjáték’. A *hősies* szellemek igenlik önmagukat a tragikus kegyetlenségben is: elég kemények ahhoz, hogy a fájdalmat gyönyörűségnek érezzék.” Nietzschek ezek a szavai valóban kifejezik a tragikum dionysosi lényegét. (Kár, hogy kevésbé vették őket figyelembe, mint a „Geburt der Tragödie“ ifjúkori fejtegetéseit.) Ugyanezt érteti meg velünk Antigone tragédiája is, ha a hősnő sorsának útját továbbkísérjük.

Antigonét tragikus lejtője — a halálistenekkel való érintkezés, mint élete *teljességének* pályája — vezet oda, ahol Hegel látja esztétikájában: az alvilágiak oldalára. Kreon kegyetlen gúnnyal mondja róla, akit sírbazárásra ítél: „És ott Hades, kit egyedül tisztel az istenek közül, ha kéri, majd elnyeri, hogy meg ne haljon“ (777. k.). Kétszeresen nincs igaza Kreonnak. Antigone nemcsak az alvilágiakat tiszteli, hanem az égieket is: Zeust, akinek törvénye nem ellentétes a Hadesével. És nem kívánja azt, hogy meg ne haljon: „Te élsz, az én lelkem azonban már rég halott“ — mondotta Ismenének (569. k.). Kreon ezt meg nem értheti. Az ő szempontja az élethez mindenáron való ragaszkodás volna: és ez éppen ennek a pompás, teljes nőnek az esetében látszanék természetesnek. De elfogadható-e az „élet“ képviselőjének az a Kreon, aki azt hiszi, hogy „fölsleges fáradság tisztelni az alvilágiakat“ (780), mert nem tudja, hogy minden élet reájuk támaszkodik? És akire éppen ezért az a sors vár, hogy „élve is halott“ legyen (1167)? Antigonének *vele* szemben igaza van. De *önmagával* szemben? Hivatkozása a „reményre“ (897), hogy odaát szeretetével fogadja atyja, anyja, fivére, már csak a valóság felére való támaszkodás. Híres számitása, hogy az árvának fivére már pótolhatatlan, tehát a férjnél többet ér, a legjobb esetben is csak féligazság. Már nem az egész világvalóság áll e mögött az Antigone mögött, az élet és halál együtt, hanem csak a halál. *Ennek*

adni át magát, a Hades birodalma felé fordulni befogadásért, vagy elhagyatva lenni az összes istenektől — nem ugyanaz az egzisztenciális helyzet-e? Sophokles az összezúzódnak ebben a helyzetében eszmélteti rá tragikus hőseit arra, hogy emberek, és hogy *mi* az ember. A sophoklesi vallás *ezért* a chthonikus vallás: Antigone és az öreg Oidipus Kolonosban önátengedésükkel azokat a hatalmakat tisztelik, akik a magárahagyott embernek egyedül maradtak meg. A sophoklesi hős elhagyatottsága annyiban mégsem az — nem a modern tragikus semmibezuhanás —, hogy számára ezek a hatalmak még mindig *vannak*.

És mennél inkább vannak ezek, annál inkább *van* az életoldal is. Antigone búcsújelenete valamivel még több, mint az élet és halál drámai játéka, „amikor az élet még egyszer betör a már önként elfogadott megváltozhatatlanságba, és a két birodalom, halál és élet küzdenek egymással“ (Reinhardt, 91). Antigone, aki előbb még azt hitte, „e sorsra jutni neki nem fájdalom“ (465. k.), itt természetesen nem annak ébred tudatára, hogy mégis jogot sértett: polgártársainak akarátát, (Így próbálták legutóljára Hegelnek a jogok küzdelmét kiemelő felfogását felújítani, a szöveg szó szerinti értelmezése szempontjából sem szerencsésen: l. Reinhardt, 263.) Az élet érzékenységének ilyen elementáris felébredését nem államéleti magyarázat érteti meg. Ebben a helyzetben a panaszdal egyáltalán nem kíván magyarázatot. Következetlenség sines benne azzal szemben, ami az előző helyzetnek — a halálvállalás lejtőhelyzetének — kifejezése volt. De nem is küzdenek benne az élet és halál. Az élet egyszerűen érvényesül. Érvényesül azzal, hogy a halál számára egyetlen-mentséget sem enged meg: előtte a Hades-menyasszonyság nem menyasszonyság (809—16); a természetbe 'bemenni', egy darabbá válni benne, mint Niobe — embernek súlyos sors, és egyébként is több mint emberi: csak istenek ivadékainak jut osztályrészül (823—35). Továbbélés hírnévben, amivel a kor vigasztalja, s előbb Antigone maga is vigasztalta magát — tiszta gúny (836—840). Csak a nyers tény beszél itt, az elevenen sírbazáratás nyers ténye: az élet tiszta és teljes valósága abban, hogy a szenvedő semmit sem szépít szenvedésén és semmit a halálon. Egészen addig, amíg meg nem jelenik Kreon. Vele szemben következnek azok a féligazságok, melyekkel Antigonának — vele szemben — igaza van. De utolsó szavai ismét nem szépítenek semmit azon, ami egy fiatal női élet végetérésében

szörnyű: mennyegzőtlenül, férjet nem ismerve, gyermeket fel nem nevelve menni sírba (916. kk.). S hozzá még elevenen: mint a legborzalmasabb mexikói áldozatokban, az életet — mondhatni — viviszekciós vonaglósaiban kell látunk életnek. A régi amerikaiak 'isteni színjátékai' az analógia ahhoz a 'tragikus kegyetlenséghez', amely egyetlen görög tragédiából sem hiányzik egészen.

Tehát a tragikus lejtő nem mélypont felé vezet a görög tragédiában, mint hihettük volna, hanem a tragikus kegyetlenség tetőpontján az életmegmutatkozás tetőpontjára. A sophokleszi tragédia „eccé”-je kettős. Az egyik: íme, *ez* az ember a magáramaradottság és összezúródás pontján, — íme, *ez* még Antigone is. De ugyanezen a ponton: íme, az élet, amelynek a szépsége olyan elviselhetetlen, amikor el *kell* hagyni, hogy jobb meghalni, mint teljes megmutatkozásának terhét még hordani. Antigone megöli magát — Oidipus az elviselhetetlen teher hordozására ítéli önmagát, míg el nem jut Kolonosba... S ugyanezen a ponton mutatkozik meg az 'alvilágiak' szörnyűsége és jósága is. Szörnyűségük az, hogy a velük való érintkezés korbácsolja fel az életet erre a tetőpontra — és jóságuk az, hogy ettől megváltanak. A Hades a háttér, amely az életet szolgálja — és elnyeli. Szolgálja azzal is, hogy bosszút áll érte. Ahol életet nyelt el, ott ő van jelen, gyűrűje szűkebbre szorult a megmaradt élet körül, a felkorbácsoló élet-tömörítés helyzete folytatódik. Ez az Antigone végén „a város betegsége”. Az annyiszor félreértett utolsó karének Dionysost hívja, hogy gyógyítani és tisztítani jöjjön. Ebben a magyarázók csak a kar korai örömét látják s Dionysosban csak szülővárosának, Thebainak védelmezőjét. Mintha nem éppen akkor volna igazán szükség Dionysosra, amikor a „Hades kiengesztelhetetlen árja” (1284) — ezt idézte fel Kreon — már mindent elnyelt! Mintha az egyetemes halálban nem *ez* volna az egyetlen gyógyító és megtisztító: a létezésnek az a minden halálon keresztül való megújhodása, amelyet görög ember számára Dionysos jelent! Mondhatnók végeredményben: „az élet oly egészséges, hogy még a halálban is táplálékot talál” (Carlyle). Ebben volna a mélyebb magyarázata a tragikus kegyetlenség megtisztító hatásának is, amely Aristotelest mint valamely, az orvostudomány körébe tartozó természeti jelenség foglalkoztatta. Azonban Dionysos nem is *csupán* az 'élet'. Hozzá legközelebb Herakleitos jutott azzal a felismeréssel, hogy „ugyanaz Hades és Dionysos” (fr. 15).

Az „örök Antigone“, akit a háború harmadik esztenéjében Romain Rolland hangja hívogatott a béke és megértés megteremtésére, az az örök nő volt az ő szemében, aki „nem a gyűlölködőkkel együtt gyűlölködni, hanem a szeretőkkel együtt szeretni termett“. Antigone csodálatos alakjának ez a példaszerűsége azzal, hogy egzisztenciális jelentését felismertük, nem változott. Éppen mint örök női alaknak, idea-szerű érvényessége van, és Sophokles csupán az első

dem von allen Sterblichen
Zuerst der Jungfrau herrlichste Natur
Erschien und sich zu reinem Angedenken
In seine Seele gab.

(Hölderlin.)

És Antigone az esztétikában is próbaköve marad minden tragikum-elméletnek. A filológusnak nem feladata, hogy ilyen elméletet részletesen kidolgozzon. Annak a megmutatása is messze vezetne, hogyan lép azoknak az 'alvilágiaknak' a helyébe, akikkel az antik tragédiák hősei 'lejtőjükön' érintkeznek, az újkori tragédiában — részben már Euripides nyomán — a lelkiélet és főképp: a lelkiismeret démonainak alvilága. Itt csak egyet kell még kiemelnünk: éppen azért, mert ma bizonyossá vált előttünk, „hogy a tragikum a maga lényege szerint metafizikai természetű s így szükségképen sokkal tágabbkörű, mintsem a tragikumnak pusztán esztétikai objektívációiban kifejezésre juthat“ (Prohászka Lajos, Athenaeum, 1933, 348), nyernek az olyan *létezés-objektívációk*, mint Antigone alakja, világnézetünkben is helyet. Feltekinteni reá: ünnepi hangulatot jelent — és kérdéseket. Miért fordulunk a létezés tragikus formái felé tisztelettel? És ha nem is vágyakozásunk tárgya az ilyen létezés — sokkal inkább az a déméter-i életű és elmúlású paraszt egzisztenciája —, miért fordulunk el az olyan létezésről, amely sem nem tragikus, sem nem paraszti, hanem egyszerűen: tragikumtalan? Miért a legszörnyűbb emberi mélypont — nem Oidipus, hanem mellette Kreon: „das Untragische schlecht-hin“ (Reinhardt, 145)? Lassan kezdjük érezni ismét, hogy a görög szellem nagy látomásai, az isteni alakok mellett a legemberibbek is, nemcsak esztétikai elméletek próbakövei, hanem próbakövei életünknek. *Természetes és heroikus* világ-látásra nyitják meg a szemünket. És a legfőbb kérdés, amelyet kinek-kinek *ad hominem* a mellének szegeznek, lényegében ez: *elbír-e* ilyen világ-látást?

AZ ISMERETELMÉLET FOGALMA ÉS FUNKCIÓJA A FILOZÓFIA ÉLETÉBEN.

Írta: VARGA SÁNDOR.

Minden kornak megvan a maga divatja, a filozófia korszakainak is. Új jelszavak bukkannak fel, régi jelszavak tűnnek a homályba, amelyek a maguk idejében szintén újak, divatosak, korszerűek voltak. Amily természetes ez a tétel a történész szemében, épp oly idegen a filozófusra nézve. A filozófusnak nem szabad jelszavakkal törődnie, jelszavak után indulnia. Kérdésének nem arra kell irányulnia, hogy mit tüntet ki kegyeivel az uralkodó divat ebben vagy abban az időben, hanem azt kell keresnie, ami minden időben, mert az idők változásaitól függetlenül, helyes és érvényes. A filozófus az időfeletti igazság szerelmese, a dolgokat *sub specie aeternitatis* tekinti. — Mi következik ebből?

Két tétel áll egymással szemben. Az egyik a különböző filozófiai korszakok különböző divatjáról beszél, a másik arról a kötelességről, amely a filozófust a divat uralma alól felszabadítja és az időfeletti igazság lovagjává avatja. A filozófia korszerűségének vagy korszerűtlenségének kérdése ez. Mindkét tétel elismerést igényel, holott az egyik a másiknak ellentmond. A realista az első felé húz, a valóság tényeire hivatkozik, amelyek egymást felváltó filozófiai áramlatok küzdelmét mutatják, ahol mindig a legutóbbi a divatos. Az idealista a második tételhez szegődik, meghajlik az örökérvényű eszme kategórikus imperatívusza előtt.

Igy mindjárt kezdetben, mielőtt a tulajdonképeni feladatunkat érintenők, egy dilemma előtt állunk, amelyet nem hagyhatunk homályban, ha követendő eljárásunk alapjait tudatosítani kívánjuk. Arról van szó, hogy belenyugodjunk a kikerülhetetlennek tetsző ellenmondásba és továbbhaladjunk — hátunkban az ellenmondás nyílával, vagy pártot fogjunk az egyik tétel mellett, nem törődve a másik jogos igényeivel. A filozófiai totalitás fogalma és annak tudományos meghatározottsága mindkét lehetőséget kizárja.

A megoldás útja a felállított tételek figyelmes elemzésének eredménye. Az egymással küzdő áramlatok divatteremtő váltakozását megállapító ítélet tényítélet, ontológiai tétel. A történeti valóságra irányul; azt mondja ki,

ami *van*, ami lett. Az igazság időfeletti jelentésére vonatkozó megállapítás axiológiai tétel; azt mondja ki, ami *kell*, ami leendő, amire törekedni kötelességünk. Ellentmondás tehát a két tétel közt csak akkor van, ha mindkettőt ugyanarra az alapra vonatkoztatjuk. Voltaképpen pedig antinómiával állunk szemben, amelynek megoldása az egymással ellenkező tételek különböző alapjainak, más szóval a vonatkozási alapok különbözőségének felismerésében rejlik. A filozófia örökérvényű eszméjének szükségképi egysége az eszme megvalósítására irányuló filozófiai áramlatok sokféleségét nem zárja ki.

Ebből következik, hogy a különféle áramlatok történeti színjátékát nemcsak a történésznek, hanem a filozófusnak is komolyan kell vennie. Ahogy a történész, ha nem is a felismert, de legalább megsejtett „eszme” nélkül a történeti anyag sokféleségét áttekinthető egységbe foglalni képtelen s pusztán adatgyűjtésre van kárhozthatva, másfelől a filozófus csak a történeti áramlatok „lépcsőfokain” (Bauch) át közeledhetik a filozófia eszmei rendszere felé. Itt a gyökere a történet és a rendszer szoros összefüggésének, ami a filozófiára oly jellemző. Egyben megállapítható és külön is hangsúlyozandó, hogy a történet, azaz bármely történeti áramlat, a filozófus számára csak eszköz, vagyis lépcsőfok a filozófia eszmei rendszerének megvalósítása útján. A történeti alkotásokból az eszme regulatív fénye mellett emelendők ki azok a mozzanatok, amelyek a filozófia beteljesedéséhez szükségesek.

Ezek szerint nem jelent következetlenséget, ha a filozófia ideális célkitűzésének elismerése és kidomborítása mellett az ismeretelmélet fogalmának és filozófiai funkciójának tárgyalásánál bevezetésül napjaink divatos jel-szavaival is számot vetünk, amelyek az ismeretelmélet szerepére és jelentőségére nézve, divatos irányzatok részéről elhangzanak. A problémának ezekre a vonatkozásaira azonban éppen csak rávilágítunk, hogy a kérdés fejtegetésének szükségességét erről az oldalról is bemutassuk. Főfeladatunkat az ismeretelmélet funkciójának az ismeret fogalmán alapuló dialektikai fejtegetés alkotja s fejtegetéseink keretéből kiesik a probléma alakulásának történeti feltárása. Az elhagyott részeket és a szakember előtt amúgy is nyilvánvaló irodalmi vonatkozások részletes adatait egy nagyobb tanulmányunk fogja pótolni.

A világháborút megelőző évtizedek filozófiai érdek-

lődésének középpontjában kétségtelenül az ismeretelmélet áll. Uralkodó filozófiai áramlat az újkantianizmus, amely a filozófia problémáit ismeretelméleti módszerrel kezeli, a filozófia fogalmait ismeretelméleti megvilágításban nyújtja. Minden filozófiai kérdés az ismeretkritika ítélőszéke elé kerül: a vallásbölcselet, az erkölcsbölcselet, vagy a művészetbölcselet problémái éppúgy, mint a szoros értelemben vett ismeretfilozófiai kérdések. A filozófia végül is azonosul az ismeretelmélettel, az attól magát függetlenítő kérdésfeltevés filozófiai jogosultságát általában tagadják. Mindez a filozófia ismereti alapjainak tisztázására és tudományos tekintélyének megerősítésére vezet, háttérbe szorítva a XIX. század második felében uralkodó pozitivizmus filozófiaellenes tendenciáit. Mert: ha a pozitivizmus küzd a filozófia ellen, mivel ezt nem tartja tudománynak, viszont a kriticismus elhárítja e támadást azzal, hogy igazolja a filozófia ismereti alapjait, egy szóval: tudományjellegét.

A világháborút követő évek filozófiai érdeklődésének irányában változás áll be. Az ismeretelmélet nem képes már az érdeklődést kielégíteni. Tagadják, hogy a filozófia azonos az ismeretelmélettel, sőt azt sem hajlandók elismerni, hogy a filozófia középponti problémáját, alapkérdését alkotja. Az alapok mélyebben, az ismeretelmélet problémái alatt és előtt rejlenek. Nevezik életnek, nevezik egzisztenciának és az utána való sóvárgásban, az érte való gondban látják a filozófia főproblémáját. A hozzá vezető út nem ismeretelméleti eljárás, hanem metafizikai lendület. Az élet és a valóság végső alapjai csak a metafizikai elmélyedésnek nyilatkoznak meg. A metafizika a *prima philosophia*; az ismeretelmélet munkája csak ezután következik, másodlagos művelet. A filozófia végül is túlteszi magát az ismeretelmélet aggályoskodásaiból eredő korlátokon és kijelentéssé, próféciává változik át. Imígyen képes leküzdeni a lét gyötrelmeit, a megsemmisülés halálfélelmét. Az ismeretelmélet nem tehet egyebet, mint eszközül kínálkozik az eleve meghatározott metafizikai cél szolgálatában. Az egzisztenciális kérdéseken felülemelkedő, csak az igazság teoretikus értékéhez igazodó, egyszóval autonóm megismerés többé nem divatos. A tudomány célból eszközzé vált. Az ismeretelmélet uralmának kora lejárt. Ilyen körülmények közt ki tagadhatná, hogy az újkantianizmus eljátszotta már szerepét?

A mának fenti jelszavai között van-e értelme és jelen-

tősége a következő fejtegetéseknek, amelyek kifejezetten ismeretelméleti érdekek védelmére vállalkoznak? Nem hiábavaló munkát végzünk-e, midőn egy kiöregedett, divatját mult álláspont mellett kardoskodunk? Tagadhatjuk-e, hogy az újraéledt metafizikának vannak mindnyájunknak szóló mondanivalói? E kérdésekre válaszolnunk kell, mielőtt vállalt feladatunkhoz hozzálátnánk.

Tagadhatatlan, hogy az ismeretelméleti eljárásnak az előző nemzedék filozófiai gondolkodásában megnyilvánuló értékelése elhomályosította az élet és a valóság fogalmainak valódi jelentőségét, az ontológiai probléma rendkívüli fontosságát. Az ismeretelméleti idealizmus képes volt arra, hogy feltárja kultúránk immanens értelmét, de távoltartott a transzcendens lét misztikus erőitől és elrejtette az élet gyötrelmes gondjait. Az új, metafizikai áramlat számolni akar a valóság teljes súlyával és azokkal az emberfölötti erőkkel, amelyek a létprobléma sötét mélységeiből az embert kiszabadítják. Az új áramlat kifejezésre juttatja tehát a mai ember mélyebb létélményét és ebből fakadó magasabb reményeit. A valóság különféle fajait élesebb megvilágításba helyezi s helyesebb értékelésükre vezet. Ebben áll pozitív jelentősége.

Mindazonáltal a dolgok fejlődése nem nézhető aggodalom nélkül. Mert nyereségnek tartjuk ugyan az ontológiai probléma és a ráirányuló metafizikai érdeklődés növekedését, számolunk azzal is, hogy e növekedés nem szokott megállani az ismeret határainál, de veszteségnek minősítjük a filozófiai gondolkodás ismeretelméleti fegyelmezettiségének meglazulását. Az utóbbi körülmény következménye, hogy a metafizika nem marad a tudományos megoldás lehetőségének határain kívül mint tudományonkívüli szellemi funkció, amely a tudomány munkáját a maga területén *jogosan* kiegészíti, hanem jogtalanul behatol a tudomány területére, vagy éppenséggel a tudomány formáiban mutatkozik. Amennyire indokolt a tudományonkívüli filozófia eljárása, midőn a metafizika jelentéseiben válaszol a lélek misztikus kérdéseire, éppoly veszélyes, ha a tudomány világának ismeretelméletileg meghatározott benső egységét idegen elemek, transzcendens tényezők beiktatásával zavarják meg. A metafizika nem tudomány, de nem is ellensége a tudománynak, aminthogy a tudomány sem ellensége a metafizikának, hanem a metafizika kiegészíti a tudomány által alkotott világképet olyan dimenzióban, ahová a tudomány hatásköre nem terjed.

Ebből, a heterotetikus princípium (Rickert) érvényesítésével nyert tételből kell kiindulni a tudományos filozófia (ismeretelmélet) és a tudományonkívüli filozófia (metafizika) viszonyának magyarázatánál. Az ezen tételről megfelelő mai filozófia „metafizikai“ szövődményei csak arra vezetnek, hogy a filozófia tudományos hitelét aláássák s ez által a filozófiát újabb válságba sodorják. Nem különös-e, hogy a tudományegyetemen is, ahol a *tudomány* művelése a kötelező feladat, lábra kapott az a szellem, amely a filozófiából kinyilatkoztatást csinál (ami egyébként másutt nem kifogásolható), vagy tudományos öltözetben nemtudományt árul? Azoknak, akik a metafizikát az ismeretelmélet elé és fölé helyezik, elsősorban kellene belátniuk, hogy a metafizikum súlyát az ismeret nem bírja el, ennél fogva a metafizika világában ismereti eszközökkel nem boldogulhatunk. A növekedő zűrzavarral szemben állásfoglalásunk eredményét, úgy véljük, egy Konfuciusztól idézett gondolat foglalja legvelősebben össze, amely a tudás főfeladatát abban jelöli meg, hogy a tudást tudásként, a nemtudást ellenben nemtudásként érvényesítsük. A kínai bölcselő szavaiból kritikai bölcsesség hangzik felénk. És immár nem lehet kétséges, hogy az ismeretelmélet alapvető filozófiai funkciója jelentőségének felismerése mind a tudományos filozófia, mind pedig a tudományonkívüli filozófia művelőire nézve ma is, sőt éppen ma, sürgető feladat, ha a filozófia válságát nem akarjuk még jobban kiélesíteni, hanem ellenkezőleg: küzdeni akarunk ellene.¹

Az ismeretelmélet feladata bennerejlik e tudomány nevében. Az ismeretelmélet alapproblémája az ismeret magyarázata, annak tudományos elmélete. Az ismeretelméleti tudatban az ismeret kérdésessé válik és tudományos magyarázatot igényel. Nem az ismeret lehetősége általában válik kérdésessé, ilyen kérdés csak a tudomány határain kívül, például valamely metafizikai állásponttól lehetséges, míg a tudomány az ismeret lehetőségét ön-ellentmondás nélkül nem tagadhatja. Hogy van ismeret,

¹ Az a felfogás, hogy az újkantianizmus „eljátszotta már szerepét“, „elavult álláspont“ s a többi ezzel kapcsolatos vád, némelyeknél nem jelent egyebet, mint eredményeinek beleolvadását a filozófiai köztudatba olyképen, hogy eredetük elhomályosult. Az eredmények élnek vagy legalább is részben élnek náluk, csak nevük veszett el. Ezért számukra elavult, mert külön figyelemre nem méltatott igazságok, amelyek érvényesülnek, mint a továbbfejlődés nem tudatosított alapjai. És ez a jobbik eset.

az minden ismeretelméleti kutatás előfeltétele. Az ismeretelmélet kérdése: hogyan lehetséges ismeret, melyek azok a kritériumok, amelyek az ismeret lényegét meghatározzák? Fontossá válik e kérdés adott esetben akkor, amidőn kétség merül fel aziránt, hogy ismerettel állunk-e szemközt, vagy az ismeret nevét csak bitorló, nem ismeretjellegű állítással. Az a gúnyos kritika tehát, amely az ismeretelméletnek ismereti állományt tulajdonít és ugyanakkor kétségbe vonatja az ismeret lehetőségét ugyanazon ismeretelmélet által, alaptalan. Könnyen felderíthető célja az ismeretelmélet kompromittálása, magában az ismeretelméleti feladatállítás fogalmában. Mintha az ismeretelmélet ismereteket produkálna, mielőtt az ismeret lehetőségének problémája eldöntetnék, más szóval megismerne a tényleges megismerés előtt. Az ismeret tagadhatatlanságának az ismeretelmélet előfeltételeként való kimutása minden ilyen támadás jogosultságát eleve kizárja.

Az ismeret vizsgálata egyes ismeretek elemzésével kezdődik. A vizsgálat menete azonban mind szélesebb területre való kiterjeszkedésre utal. Ha megállunk egyes ismereteknél, vagy az ismeretek egyes csoportjánál, az a veszély fenyeget, hogy ismeretmeghatározásunk szűk lesz, csak a megvizsgált egyes ismeretekre, vagy ismeretcsoportokra talál (például csak a természettudományi ismeretekre), de nem minden ismeretre. Olyan ismeretfogalomra kell törekednünk, amely minden ismeretre érvényes; csak ilyen fogalom határozza meg teljesen az ismeret jelentését. Az egyes ismeretektől az összes ismeretig ismeretről-ismeretre vezető út az ismeretek tartalmi vizsgálatával jár. Másként nem is járhat. Hiszen a tartalom az, ami az egyik ismeretet a másik ismerettől megkülönbözteti. Két, egymással azonos tartalmú ismeret tulajdonkép nem is két, hanem egy ismeret, amely bár a szóbeli, vagy írásbeli megjelölésben kétféle, illetve többféle módon is ábrázolható, de lényegében ugyanegyvet jelent. Ismereteink különfélesége és sokfélesége ismereti világunk tartalmi különféleségével és sokféleségével kapcsolatos.

Ráeszmélve ismereti világunk tartalmi különféleségének kimeríthetetlen gazdagságára, csakhamar be kell látnunk, hogy ismeretelméleti vizsgálódásaink célját a megkezdett úton soha el nem érjük. Nemesak azért, mert a tartalmi világ sokféleségének feltárása végtelen feladat (amelyen a szaktudományok munkálkodnak), hanem mivel ismereteink tartalmi bővülése kitűzött célunktól

éppenséggel eltávolít. Ismereteink tartalmi bővülésével birtokunkba egymástól különböző jegyek sokfélesége, magában véve egy áttekinthetetlen sokaságú mozaik jut és nem az ismeret egységes jelentése. Minden újabb tartalom csak tarkább mozaikot eredményez és növeli az ismereti jelentés egységére irányuló kutatás zavarát. Ahogy mondani szokták: a fától végül nem látjuk az erdőt. Ha minden ismeret tartalmát ismernők is, akkor sem tudnók tehát, hogy mi az ismeret. Ezért a tartalom felderítésére irányuló szaktudományok egyike sem alkothatja az ismeretelmélet alapját, aminthogy a szaktudományok összessége sem segít feladatunk megoldásához.

A megkezdett úton nem haladhatunk tovább, vissza kell fordulnunk. Nem mind több és több tartalomra kell kiterjeszkednünk, hogy végül minden tartalmat tekintetbe vegyünk, hanem mind több és több tartalmat kell elhagynunk, hogy végül minden tartalomtól megszabaduljunk. A tartalomba feledkező szaktudományi megismeréssel szemben az ismeretfilozófiai megismerés elfordul a tartalmaktól, visszafordul önmagára és e filozófiai reflexió útján önmagában felfedezi a különféle tartalmakat magábanfoglaló apriori ismeretformát, minden ismeret állandó jellemzőjét. Az ismeret formai funkcióinak apriori rendszere az ismeretelmélet tárgya, az apriori funkciókra irányuló transzcendentális eljárás a módszere. A transzcendentális módszer elejti az ismeretenként különböző, az ismeret fogalmára nézve esetleges tartalmakat és kiemeli a különféle tartalmakat egyaránt ismeretté határozó, minden ismeretre nézve szükségképi ismereti formát, mint az ismeret lényegét. Az ismeretelmélet figyelme az ismeret változatlan lényegére irányul, nem az ismeretek váltakozó tartalmára. Az ismeretelmélet formai tudomány, feladata az ismeret formai funkcióinak feltárása, míg az ismeret tartalmi adatainak felderítése a szaktudományokra vár, abba az ismeretelmélet nem avatkozik bele.

A fentiek után nem meglepő, ha az ismeretelmélet formalizmusát annyit halljuk emlegetni. Meglepő csak az, hogy az ismeretelmélet formalizmusának emlegetése vádképpen hangzik. „Üres“ formalizmusról beszélnek, tartalmatlanságot vetnek szemére és nem veszik észre, hogy gáncoskodásuk alaptalan: az ismeretelmélet céljának és módszerének félreértéséből ered. Az ismeretelméletnek formai tudománynak kell lennie, az ismeret fogalmának meghatározásánál minden tartalmat mellőznie kell, hogy a

nyert forma minden ismeret formája lehessen. Csak teljesen üres forma képes minden tartalmat magába fogadni. A forma üressége a befogadandó tartalomra utal, a tartalom befogadására szolgál és nem önmagáért van. Utóbbi csakugyan „üres“ formalizmus volna, ahol az „üres“ jelző-elítélést jelent. Az ismeretelméleti formalizmus helyes értelmezése szerint a felkutatott ismereti formák nincsenek önmagukért és önmagukban, mint az ismereti tartalmaktól végleg elszakított és teljesen izolált ismeretelméleti tényezők, hanem mindig a tartalomra utalnak. A forma a tartalom formája, a tartalom meghatározó törvénye; a tartalom a forma tartalma, a meghatározó formálás anyaga. Egyik sínes a másik nélkül. Azért az ismeretelméletnek, midőn az ismeret formáját feltárja, az ismeret formai funkciójának jelentéséből nem szabad kiejtenie a forma tartalomra vonatkozását, amely abban apriori bennfoglaltatik.

A szaktudományok és az ismeretelmélet viszonyát a világ tartalmi ismeretének és ez ismeret ismeretének, más szóval a tartalom és a forma fogalmai egymástól való különbözőségének és egymásra való utaltságának jelenségeiben megjelölve, foglalkoznunk kell azzal az elsőbbségi vitával, amely a szaktudományok művelője és az ismeretelmélet búvára között újból és újból felmerül. A specialista a szaktudományok elsőbbségét állítja. Hivatkozik arra, hogy a tudományos kutatás már hosszú utat tett meg, gazdag fejlődésen ment keresztül, mikor a görögöknél az ismeretelmélet problémái a történet folyamán először szóhoz jutottak. Az ismeretelmélet további fejlődését is a szaktudományi tevékenység haladása előzi és határozza meg. És ez természetes is. A figyelem először mindig a vele szembenállóra irányul és csak később fordul vissza önmagára. Az érdeklődés első tárgya a „látható“ világ és nem a „láthatatlan“ ismeret. Mindezt aligha tagadhatjuk, ha a problémák időbeli kialakulásának pszichológiai sorrendjét tekintjük. Másként áll azonban a helyzet, ha a kérdést a logikai sorrend szempontjából tesszük vizsgálat tárgyává. Itt nem időbeli elsőbbségről, hanem axiológiai elsőbbségről van szó. Logikailag értékeesebb, ennélfogva előbbvaló az, ami a másik feltétele, vagyis ami nélkül a másik jelentése igazolhatatlan. Ismeretek nincsenek, ha nincs ismeret, míg az ismeret fogalma fennáll az ismeretek valósága nélkül is. Más szóval az ismeret az ismeretek lehetőségének feltétele, tehát az ismeretek létének meghatározó törvénye. A létező

ismeretek alá vannak vetve az ismeret törvényének. Hogyne volna előbbvaló az ismeret ismereteket lehetségessítő törvényére irányuló ismeretelmélet a lehetséges ismereteket realizáló szaktudományoknál? A szaktudományi megismerés nem indulhatott volna meg és nem haladhatott volna az idők folyamán előre, ha az ismeret lehetőségének törvényei, az ismeretelméleti kutatás tárgyai, nem volnának minden szaktudományi ismerést megelőzőleg érvényesek. Csak az ismeretelmélet által feltárt ismereti vonatkozások minden időtől független, egyszóval időfeletti érvénye teszi lehetővé, hogy érvényességgel bíró szaktudományi megismerés az időben megindulhasson és kialakulhasson. Ha az ismeretelméleti relációk érvényének felismerésére rendszerint csak a szaktudományi megismerés előrehaladtával, tehát időben később jövünk is rá, a szaktudományi megismerés logikai lehetősége, eredményeinek érvényessége ezeknek a csak később felismert, de minden kutatást megelőző, mert időfeletti jelentőségű relációknak érvényén alapul. Az ismeretelmélet tárgyánál fogva előbbvaló, mint a szaktudományok.

A logikai és a pszichológiai szempont megkülönböztetésének szükségessége rávezet arra a problémára, amely az ismeretelméletnek e két tudományhoz való viszonyában rejlik. A kérdés külön megvizsgálása annál nagyobb fontosságú, mert míg a pszichologizmus az ismeretelméletet a pszichológiának rendeli alá és abban oldja fel, a logizmus hajlandó az ismeretelmélet feladatait magának kiszajátítani, illetve azok jelentőségét a tiszta logika célkitűzése mellett elhalványítani.

A pszichologizmust a pszichológiai nézőpont és az abból fakadó pszichológiai módszer jellemzi. A pszichológiai nézőpont a dolgokat úgy mutatja, amint azok lelki-világunkban jelentkeznek s jelentkezési helyük alapján lelki élményeknek minősíti őket. Hangsúlyozza, hogy lényegében minden pszichikai jellegű, hiszen semmi sincs, ami tudatunkon kívül foglalna helyet. Ilyet gondolni is lehetetlenség, mert amire csak gondolunk, azt gondolatná tesszük. A gondolat pedig pszichikai funkció. „Ismerünk-e mást, mint 'lelket'? — Bizonyára nem ismerünk...“ — (Böhm) hangzik a pszichologizmus alaptétele.² A meg-

² Bár a pszichologizmus alaptételének fenti meghatározását Böhm-től vesszük, távol áll tőlünk Böhm tanának pszichologizmussá minősítése. Böhm filozófiája felülkerekedik a pszichologizmus egyoldalúságán, amint azt más alkalommal tárgyi alapon igazoltuk.

ismerés sem más, mint lelki élmény, az ismeretelmélet pedig az a tudomány, amely a lelki élmények közül pszichológiai elemzés alá veszi éppen azokat, amelyeket ismereteknek nevezünk. Az ismeretelmélet tehát alkalmazott pszichológia, a pszichológiai módszer alkalmazása az ismeret problémáira. A pszichológia az ismeretelmélet előfeltétele.

A tiszta pszichologizmus bemutatott felfogása súlyos következményeket rejt magában. Midőn az ismeretet lelki élménynek minősíti, a lelki folyamatok folyton változó folyamába állítja bele. Az ismeret jelentése ennekfolytán elveszti állandóságát és maga is változóvá válik. Nincs változatlan igazság, csak változó vélemények, amelyek felbukkannak és tovatűnnek ismét a változás árában. A világlényeg pszichikai jellegének felismerése mindent mozgásban, változásban mutat. A pszichikai jelenségek időbeli meghatározottsága mindent elmúlásra ítél. Ami időben van, folyton voltta lesz, elmúlik. Változatlan igazság, maradandó ismeret nem lehetséges, arról csak az idealisták álmodoznak. Minthogy a lelki folyamatok mindig valamely egyéni szubjektumhoz tartoznak, megszűnik az ismeretek világának elvi közössége is. Senkinek a lelkébe nem láthatunk közvetlenül bele és a közvetítő jelek félreértések forrásai. Csak a közös szavak tévesztenek meg bennünket a szavak mögött rejlő élmények egyéni jellege, tehát a szavak által jelölt dolgok különféleségének felismerése tekintetében. Így vezet a pszichologizmus világképünk állandó tényezőinek feloldására, az igazság jelentésének elrelativizálására, az ismeret közös világának egyéni véleményekre szakadására, egyszóval anarchiára.

A pszichologizmus ezen következményeinek felmutatása még nem kész ítélet a pszichologizmus értéke felett. Az igazság okozhat fájdalmat, mégsem zárkozhatunk el előle. Kötelességünk leszámolni azzal, hogy világunkban minden változik, állandó eszmények, változatlan igazságok, örök rend lehetetlen, ha az igazság azt követeli. De vajjon követeli-e? A változás gondolatának túlságos kiterjesztése magát a pszichologizmust sem hagyhatja nyugton. Ha minden változik, a pszichologizmus tételei sem maradhatnak örök bölcsesség, el kell tűnniök a minden dolgok útján. Miért féljünk tehát a pszichologizmus ingatag igazságaitól? Miért építsük rá világnézetünk épületét? A mindent kikezdő változás saját szülőanyját, a pszichologizmust is megsemmisíti. Végül öngyilkosságot követ el,

magával is végez. Állandó változás csak úgy lehetséges, ha a változás törvénye állandó. Mihelyt a mindenre kiterjeszkedő változás ezt az állandóságot is megtámadja, önmagát teszi lehetetlenné. A változás törvényének állandóságát is kizáró változás fogalma önmagát szünteti meg. Látnivaló, hogy a változás gondolata nem mindenható, hanem feltételezi az állandóság gondolatát. Világunkban nemcsak változó, de változatlan tényezők is vannak és épp az utóbbiak teszik lehetővé, hogy állandó változásról beszélhessünk ott, ahol annak helye van, például a lelki folyamatok területén. Mert elismerjük, hogy a lelkiélet állandó változásban van, de épp azért tartjuk alkalmatlannak a pusztán pszichikai tényezőkkel dolgozó pszichologizmust az ismeret magyarázatára. A tiszta pszichologizmus arra sem képes, hogy az ismerésnél közreműködő lelki folyamatokat egyéb lelki folyamatoktól elhatárolja s így a megismerés pszichológiájának munkaterületét kijelölje. Ehhez az időfeletti igazság változatlan jelentésére volna szüksége, mert épp az igazságra irányulás különbözteti meg a megismerés pszichikai aktusait más lelki aktusoktól. Honnan vegye az időfeletti igazság fogalmát a pszichologizmus, mikor lekötötte magát az időbeli lét pszichikai folyamatainak változó tényeihez?

De ha a pszichologizmust mint egyoldalú álláspontot el is vetjük, a megismerés pszichológiáját hasznos és szükséges feladatnak ismerjük el, amely az ismeret logikai szerkezetét feltáró ismeretelmélet munkáját az ismeretet hordozó pszichikai folyamatok elemzésével kiegészíti. A megismerés pszichológiája feltételezi az ismeretelméletet, tőle nyeri azt a kritériumot, amely munkakörének meghatározására képesíti. Ebből látható, hogy a pszichológia az ismeret vizsgálatánál nem a legfelsőbb fórum, hanem alá van rendelve az ismeret logikai vizsgálatának. Arról szó sem lehet, hogy az ismeretelmélet feladatait a pszichológia vállalhassa.

Amire a pszichológia eszközeinek alkalmatlanságánál fogva nem vállalkozhatik, arra vállalkozik a logizmus álláspontja szerint a logika. S valóban, több sikerrel, mint a pszichológia. Az ismeretelmélet célja az ismeret logikai fogalmának meghatározása, eljárása logikai normák szerint igazodik, értéke attól függ, mennyiben tudja az igazság logikai jelentését tisztázni. Az ismeretelmélet eredményei logikai alapokon nyugszanak, törvényei logikai törvények: mi választja tehát el a logikától? A két tudomány nem-

csak közel áll egymáshoz, hanem a fentiekből következőleg lényegileg azonos. Ez az egyik tétel. És nem kétséges, hogy az ismeretelméletnek a logikával való azonosítása ellen komoly kifogás aligha tehető, ha a dolgokat megfelelő szempontból tekintjük.

Az ismeretelmélet az igazság logikai értékét az ismeret jelentésével hozza kapcsolatba; más szóval az igazságot az ismeret igazságaként határozza meg. Az igazság nem áll az ismeret felett, az ismereten kívül, hanem az ismeret funkcióiban érvényesül. Az ismereten kívüli igazság fogalma metafizikai koncepció, amelyben az igazság teoretikus jelentésének egyértelmű határozottsága megszűnik, hogy helyet adjon egy határozatlan igazságfogalomnak, amelyben különféle értékek jelentései olvadnak egybe. Erre az igazságfogalomra támaszkodik az a megállapítás, amely az igazság tagadását tartalmazza. Benne kifejezésre jut a valóság távolsága az eszméktől, az eszmék foglalatát jelentő igazságtól, amely a valóságban nem található. Más-kép áll a helyzet az igazság teoretikus fogalmánál, amint azt az ismeretelmélet meghatározza. Az ismeret igazságát tagadni lehetetlen, az igaz ismeret tagadása önellentmondás, mert e tagadás igaz, ismeretként adja ki magát. Az igazság, mint az ismeret igazsága, nem tagadható. Igazság van, mivel van ismeret, amelynek érvénye épp az igazságon alapul. Az ismereti világ minden tárgya az igazságra utal, az igazságban *van*. Hogy volna szabad az igazságot a valóságtól elszakítani, a valóságtól megtagadni? Nemcsak-hogy nem szabad, de ismeretelméletileg lehetetlen. Az igazság logikai értékét a maga sajátos funkciójában egyértelmű határozottsággal csak az ismeretelméleti reflexió képes megragadni. Az ismeretelmélet logika, az igazság elmélete, amely az igazságot annak tárgymeghatározó funkciójában tárja fel az érvényes ismeret jelentésének értelmében. Az ismeretelmélet az igazság kategóriális érvényvonatkozásairól szóló tan.

Míg a fentiek értelmében az ismeretelmélet a logikával azonosul, és méltán,³ a tudományos munkamegosztás fejlődése a logikai vizsgálódásoknak oly fajához is elvezet, amely megszűkített szempontjának megfelelőleg csak az igazság jelentésének érvényjellegére és az igazság érvénymozzanatainak összefüggésére figyel, ellenben nem

³ Legfeljebb arról lehet vitatkozni, hogy logikának vagy ismeretelméletnek nevezzük tanunkat. Mi az utóbbi elnevezéssel tartunk, amely szükséges figyelmeztetést tartalmaz a logika ismereti alapjaira.

tekint az igazság érvényvonatkozásainak kategóriális funkciójára, tárgymeghatározó jelentőségére. Hogy az igazság így módon folytatott vizsgálata lehetséges és jogosult, azt a „tisztá” logika eredményei tanúsítják. A tiszta logika az igazságot nemcsak a tényleges megismeréstől választja el, de minden ismereti struktúrából kiemeli és mint magában álló, izolált érvényességi mozzanatot vizsgálja. Ezáltal a vizsgált terület élesebb megvilágítására jut, amelynek eredményei az igazság bármely szempontból folytatott vizsgálatában hasznosan értékesíthetők. A tiszta logika tehát az ismeretelméletnek hasznos segédtudománya, de nyilvánvaló, hogy az ismeretelméleti vizsgálódások helyét a filozófia tudományos megalapozásánál el nem foglalhatja. Mint az igazság egyoldalú megvilágításának eredménye, helyesen értett fogalma szerint, maga utal az ismeretelméletre, amely nemcsak az ismeret *igazságának*, hanem az igazság *ismeretének* is elmélete s így teljesebb fogalmánál fogva alapjául szolgál a belőle kiemelhető, azonban lényegileg hozzátartozó tiszta logikának. Azért a logizmus értékítélete, amellyel a tiszta logikát az ismeretelmélet elé helyezi, nem látszik indokoltnak. A tiszta logika értelmében vett logika az ismeretelmélet feladatait nem sajátíthatja ki magának, azok megoldásához sajátos módszeréből következőleg útja eleve el van zárva.

Az előbbieken benne rejlik a döntés a metafizika és az ismeretelmélet elsőbbségi vitájáról is. A metafizikának azzal az állításával szemben, hogy az általa nyújtott tárgynak meg kell előznie az ismeretet, különben nem volna mit megismerni, az ismeretelmélet cáfolhatatlan bizonyossággal állítja, hogy az ismeret világában az ismerettől független tényezőknek nincs helye, mert tényleges ismeret csak arról alkotható, ami a lehető ismeret, azaz az ismeret lehetsége törvényeinek alá van vetve. Miként az ismeretet az ismeretenkívüliség értelmében megelőző tárgyról, az ismeretelméletnek előbbi mondatunkban foglalt alaptörvénye értelmében nem beszélhetünk, el kell utasítanunk a metafizika minden olyan törekvését, amellyel az ismeretelmélet jogainak csorbitása árán a filozófia alapjainak birtoklását igényli. A filozófia tudományossága, egyszóval tudományos filozófia csak ismeretelméleti alapokon lehetséges, amint az a kriticismus vizsgálódásai nyomán kiderült. A metafizika kérdései a tudományos filozófiára nézve határkérdések. Megoldásuk kívül esik az ismeret határain.

Az érték történeti viszonylagosságának kérdése.

I.

Kant óta a bölcelet nemcsak a megismerendő tárgyat, hanem a tárgy megismerését is vizsgálja. Az ismeretelmélet a megismerés természetével, útjaival és módjaival foglalkozik, az ismeretkritika pedig a valódi megismerés biztosítékait és bizonyítékait kutatja, szemben a tévedéssel és csalódással. Az értékek világára vonatkozólag az ismeretelmélet kérdése így hangzik: melyik az az út, amelyen a véges emberi megismerés az időtlen értékhez eljuthat? Az ismeretkritika kérdése viszont: mivel igazolhatjuk, hogy valóban megismerünk abszolút értékeket? Az ismeretelmélet kérdése azonban ismét kétféle problémát jelent: egyik értelme az értékmegismerés pszichológiájának, másik pedig metafizikájának problémája.

Az értékek megismerése lélektanilag intellektuális és emocionális elemek szövedéke. Merőben intellektualisztikus úton az értékek meg nem ismerhetők. Amennyiben az értéknek formális mozzanatai is vannak: érvényességi köre, egyetemes kötelező jellege, logikai szükségképsége, annyiban a gondolkodás ragadhatja meg. A gondolkodás tehát az értékek világában a rend, következetesség, törvényszerűség, egyetemesség feltárója. Viszont az érzelemnek az a funkciója, hogy ezeknek a formáknak gazdag és színes értéktartalmakban alapot adjon. Az emberi lélek és az értékek között megfelelés, rokontermészetűség áll fenn, ezért a léleknek tetszik az érték, sóvárog utána és boldogan birtokolja. Az érzelem nem vak, hanem az értékek világában bizonyos megismerő funkciót fejt ki.

Minden tárgy megismerése függ az illető ismerettárgy iránt érzett szeretettől: amit szeretünk, azt értjük, mert benne élünk, szükségkép közli velünk strukturális mivoltát. Semmiféle tárgykörben nem tehetünk alapos tudásra szert, ha nem érünk iránta komoly érdeklődést és rokon-szenvet. Az értékeket felfedező és kultúrateremtő lángelméket mindig — Kornis szavával élve — „tárgyszerelem“ jellemzi, teljes odaadás a tárgy iránt.¹ A szeretet az a szellemi aktus, amely új értékeket fedez fel, amint ezt újabban *Max Scheler* hangsúlyozta. Történetileg azonban középkori bölcslőké az érdem, hogy a szeretet nagy befolyását a megismerésre felfedezték.

Az értékmegismerés metafizikai lehetőségét és alapját már sejtetti a pszichológiai út és mód szemügyrevétele. Az ember szereti az abszolút értékeket, tehát legmélyebb mivoltában rokonság, megfelelés áll fenn

¹ Kornis: A kultúra és az értékek formális jellege. Athenaeum, 1933. 96. l.

érték és emberi lélek között. Aki az esztétikai, logikai és etikai értékekkel szembehelyezkedik, az oly szellem önmagát rombolja. Épp az a körülmény, hogy a szépet, igazat és jót önmagukért, feltétlenül igeneljük, bizonyítja, hogy szűkebb és magasabb „én”-ünk az értékekkel azonosítja magát, rokontermészetű, egyéniségünk és jellemünk esetleges fogyatkozásai, sőt értékellenes oldalai mellett is. Ez a rokontermészetűség érték és emberi szellem között teszi lehetővé metafizikailag, hogy az értékeket szerethetjük és megismerhetjük.

E meggondolások átvezetnek voltaképeni tárgyunkra: az ismeretkritikai problémához. Vajon megismerhetjük-e csak valamennyire is az abszolút értéket? E kérdést most már nem metafizikai értelemben tettük fel, hanem a következő értelemben: mi a biztos kritériuma annak, hogyha abszolút értéket ismerünk fel? Más szóval: hogyan tudjuk megkülönböztetni a valódi értékmegismerést a tévedéstől és csalódástól?

Mikor lehetek biztos abban, hogy valamely megállapításom biztos? Ez a kérdés nem annyira önellenmondó, amint első pillanatra gondolnók. Igaz ugyan, hogy ha valamiben biztos vagyok, akkor ez önként értetődőleg egyúttal annyit is jelent, hogy a saját bizonyosságomban is biztos vagyok. Logikai visszaélés annak a tételnek további bizonyítékait kívánni, amit már teljesen igazoltunk. A kérdés lényege azonban épp az, hogy mikor teljesen igazolt egy állítás, vagyis mikor valódi bizonyosságunk? Az idő múlása minden gondolkodót sok oly álláspontjának feladására bír, amelyről régebben azt vélte, hogy szilárd bizonyosság. Van tehát valódi, végleges és van látszólagos bizonyosság. Minden bizonyosságunkat megkérdőjelezi és a bizonytalanság kódéba borítja az a kérdés, hogy az idő múlásával nem csalódunk-e majd benne?

Az az álláspont, amely az abszolút értékek igazolható megismerését tagadja, az értékeszméket az emberhez relatíveknek véli. Eszerint nem a tárgyról, csak önmagamról állítok valamit, amikor értékelek: az értékek csak tudatjelenségek, az alany teremti őket, az ember természetétől függenek. Ha nem volna ember, értékek sem állhatnának fenn: ami érték, az csak az ember és az emberi tudat számára érték, amennyiben tudniillik az embert szolgálja.

Az „emberi” etika, vagy általában értéktan eme legkezdetlegesebb formájában a modern bölcséleti polemiákból már szerencsésen kiküszöbölődött. Ha csak az ember természetét és elméjének sajátosságait keressük az értékek mögött, akkor világosságot deríthetünk az értékelés és a kulturális élet pszichológiájára és antropológiájára. Azonban a művészet, tudomány és erkölcs kialakulásában van objektív, egyéni önkénytől független logika is. E tárgyi törvényszerűségek magyarázatát nem adja, értelmét nem világítja meg, problémáit nem oldja meg a kor, az egyén, a környezet, a faj merő empirikus vizsgálata. Az érték továbbá annál kevésbé vezethető le emberi törekvésekből, jellemvonásokból és célokból, mert maguk e tulajdonságok és szükségletek is még erkölcsi

értékelés tárgyai lehetnek. Értékelméleti objektivitás nélkül végül lélektani és művelődéstörténeti vizsgálódás sem lehetséges az értékekről. Ha ninosenek — legalább hallgatólágosan bírt — objektív értékek, akkor azt sem tudjuk, melyek azok a „szellemi“, „erkölcsi“, „kulturális“ stb. jelenségek, amiket épp vizsgálni akarunk. E jelenségek egyetlen pontos megkülönböztető határozmányja ugyanis, hogy értelmük van, másszóval: értékekre vonatkoztatottak és irányítottak, értékelhetők.

Az értékek *emberi* relativitásának tana tehát a tudományos kutatás mai pontján eredeti, kezdetleges formájában már fenn nem tartható. Azonban egy helytállóbb, mélyebb megfogalmazásban, mint az értékek *történeti* relativitásának kérdése, annál inkább foglalkoztatja a modern értékelméletet és kultúrbölcséletet.

A radikális, ismeretkritikai hisztorizmus tette újra életképessé a kételkedést az örök, feltétlen értékekben, mert ezt a kételkedést a történeti-kritikai gondolkodás felkészültségével fejezte ki és támasztotta alá. Mihelyt nem vagyunk tudatában — tanítja — a mi egyéni gondolkodásunk és értékelésünk összefüggésének a világtörténelem nagy egészével, mihelyt nem véd a történeti érzék, a saját gondolataink okvetlenül az általánosság és szükségképiség hamis világításában tűnnek fel előttünk. A saját megismerésünket abszolútnak, megítélésünket objektívnek véljük, holott ezek a történetbe vannak beágyazva, történetileg kötöttek. Mindaz, ami a történelem folyamán értékeszme gyanánt az emberiség értéktudatába belekerült, nem végleges, nem örök, hanem csak egy pillanata a történeti időnek. Az esztétikai, jogi, erkölcsi, vallásos eszméket történeti konstellációk, szükségletek szülték. Nyilvánvaló tehát, hogy ezek az eszmék átalakulnak, mihelyt a látásunkat meghatározó történeti tényezőket nem elégítik ki, vagy pedig ezek megváltoznak. Így hangzik a hisztorizmus álláspontja.

A kételkedés akkor a legerősebb és legéletképesebb, ha a megismerés szubjektív oldalán keres magának a támadáshoz gyenge pontokat. Ha az igazság abszolút is, sőt, ha az abszolút jelleg a többi értéknél is fennáll, akkor sem szükségképi a belátás és bizonyosság szubjektív oldala, vagyis nem szükségképi, hogy az emberek az abszolút értékeket megismerhessék. Úgy látszik tehát, mintha nem lehetne abszolút bizonyosságot elérni arra a kérdésre vonatkozólag: lát-e az ember abszolút értékeket, vagy sem? Az érték lehet abszolút, egyetemes és szükségképi, az emberi megismerés azonban lélektanilag relatív, részleges és esetleges.

A hisztorizmus látszólag nem bocsátkozik vitába az értékek abszolút jellegére, csak az emberi megismerés valódiságára, bizonyosságára vonatkozólag. Abszolút értékekről azonban jogosan csak abban az esetben beszélhetünk, ha vannak oly igazságok az abszolút értékekre vonatkozólag, amelyeket az ember tévedhetetlen bizonyossággal, történeti helytől és időtől nem korlátozva, ismer. Az abszolút érték fogalmával korrelatív bizonyos megismerések tévedhetetlensége. Ha sohasem

Lehetnénk biztosak abban, hogy valamely igazságot tényleg megragadtunk, hogy nem tévedtünk, akkor az az igazság sem volna bizonyos, hogy *van* abszolút érték. Amde a hisztorizmus épp arra a körülményre mutat rá, hogy az értékmegismerés nem időtlen, hanem a történethez viszonyul. Az emberi erkölcs, ízlés, tudás nem végleges, hanem változó és tévedő. Hogyan juthatunk el tehát mégis időtlen értékekhez, mikor értékeléseink elmúlnak az idő rohanó árával? Ez a kérdés mozgatja a történetbölcseleti kutatást is, *Dilthey*-től *Rickert*-en és *Troeltsch*-ön át *Spranger*-ig. A modern történetbölcselet szülője nem csupán a középkori filozófia vágya Isten világtervének megismerése után, amely a történelemből olvasható ki, hanem még inkább az érték történeti viszonylagosságának problémája. Mint általában az újkor bölcseletét *Kant* óta, a történetfilozófiát is az ismeretkritikai szempont vezeti.

Az ismeretkritika kérdésére határozott „Nem!”-mel kell felelnünk. Nincs oly kritériumunk, amelynek alapján csalhatatlanul meg tudnók különböztetni valódi értékmegismeréseinket a tévedéstől és csalódástól. Ilyen kritérium ugyanis a tévedés és csalódás minden lehetőségét kizárná: mihelyt fel tudjuk ismerni, hogy mikor tévedünk, rögtön meg is szűnik minden tévedésünk. Amde a hisztorizmus hangsúlyozza — és e pontban igaza van —, hogy az emberi értékelés változó és tévedő. Ez a körülmény mutatja, hogy nem lehetünk biztos kritérium birtokában az abszolút értékek megismerésére vonatkozólag.

Nincs igaza viszont a hisztorizmusnak, ha azt állítja, hogy egyáltalában nincs biztos emberi megismerés az értékek világában. Ez már radikális, ismeretkritikai hisztorizmus, amely szkepszist és relativizmust, az abszolút értékek tagadását jelenti. Eszerint abból a tényállásból, hogy az abszolút érték valódi megismerésének nincs biztos kritériuma azt a következtetést kellene levonnunk, hogy tehát nincs is biztos értékmegismerés. A kételkedéssel szemben mármost épp az az igazság, hogy nincs ugyan biztos kritérium a valódi értékmegismerésre vonatkozólag de mégis van biztos megismerésünk. Minden kételkedés ugyanis bizonyosságra épít. A radikális hisztorizmus azt a tételt, hogy nincs biztos igazság, — biztos igazságnak tartja, ezáltal azonban önmagát cáfolja meg.

A helyzet eszerint az, hogy nem tudható, mikor, mely tételünk és eszménk által jutunk biztos és valódi megismeréshez, de mégis van biztos megismerésünk, mert minden bizonyosságot tagadva, önmagunknak ellenmondunk. Hogyan lehetséges azonban biztos és valódi emberi megismerés, ha nem tudhatjuk biztosan, hogy mikor valódi, épp, mert tévedhetünk is.

E szövevényes rejtély megoldása csak egy lehet: meg kell különböztetnünk magukat az értékeket és azok fennállását az értékek kritériumaitól és fogalmi, valamint szóbeli megformulázásától. Az előbbire vonatkozólag biztosak vagyunk, de az utóbbi mindig bizonytalan, változó és tökéletlen.

Nem tudunk feleletet adni arra a kérdésre: melyik az az emberi állítás, eszme, amelyik biztos? De felelni tudunk, ha a kérdést így módosítjuk: mi tekintetben, mire vonatkozólag biztos és miben bizonytalan értékelésünk? A következőkben bizonyosság és bizonytalanság ezen egybefonódását részletezzük és valóban arra az eredményre fogunk jutni, hogy bizonyosak vagyunk az értékekre, azok létére vonatkozólag, tökéletlen és bizonytalan ellenben értékmegismerésünk először is teljesség és mindenoldalúság, azután megformulázás, megfogalmazás, definíálás, végül pedig kritériumok és normatív megvalósítási kísérletek tekintetében.

Van biztos emberi megismerés, vannak oly értékek és igazságok, amelyeket minden normális ember valamiképpen lát. Azonban, noha mindnyájan ugyanazokat az értékeket és igazságokat látjuk, mégis különféle-képpen fejezzük ki. A bizonytalanság, vitatkozás, véleményeltérés és tévedés a kritériumok és megformulázások területén kezdődik; ezért nem tudjuk meghatározni, végleges tételekbe foglalni azt, amiben biztosak vagyunk.

II.

Az értékek megismerésében abszolút bizonyosság és ingatag bizonytalanság paradox módon egyesülnek: egyfelől bizonyos vagyok, másfelől mégis tévedhetek és csalódhatom. Az értékmegismerés tehát sajátoságos kettősséget, Janus-arcot mutat. Ez a duplicitás nyugtalanító módon van meg már a gyakorlati ember értékmegismerésében is. Nem mondhatjuk, hogy nem tudjuk világosan és határozottan, hogy például mi a jó és mi a rossz. Minden kisgyermek világosan és biztosan tudja, hogy hazudni nem szabad, hogy a lopás bűn stb. Ez az erkölcsi bizonyosság oly spontán és evidens, mint a $2 + 2 = 4$, vagy az azonosság elve, vagy a saját létem.

Viszont azt sem mondhatjuk egészen, hogy világosan és határozottan tudnók, mi a jó és mi a rossz. A mai társadalmi hanyatlás közepette a matematikai, kísérleti és technikai tudományok nagy fellendülést értek el. Ezzel a virágzással szemben a társadalmi és kulturális állapotok romlást, válságot és ziláltságot mutatnak. Az emberiség sokféle nyomorúságának okát pedig alig kereshetjük másutt, mint abban a körülményben, hogy a „Mit kell tennünk? Mi a jó?“ kérdéseire nem tudunk oly világos és biztos feleletet adni, mint a $2 + 2 = 4$, az azonosság elve, vagy a saját létem bizonyossága. Az emberi értékelés tehát a legnagyobb bizonyosságok és egyúttal a legnagyobb bizonytalanságok régiója.

Ugyanez a helyzet az elméleti értékmegismerés, az értéktan területén is. Az igazság és a jóság, az etikai érték például bebizonyíthatólag abszolút értékek. Tagadásuk önmagát megcáfolja, ez bizonyítja egyetemességüket és szükségképiségüket. Aki azt mondja, hogy nincs igazság, ezzel az állításával — igazságot akart mondani. Aki azt mondja, hogy az igazság múlandó, ezzel az állításával örökváltozatlan

igazságot vél kifejezni. Hasonló a helyzet az etikai értéknél is. A végső és központi érték itt tárgyi fokon a létezés szolgálatát jelenti, személyes fokon a szeretetet. Ami nem szeretet, hanem gyűlölet, nem alkotás, hanem rombolás, ami nem pozitívumot, hanem negatívumot állít, ami nem a létezést, hanem a semmit tűzi ki célul, tehát a céltalanság életcélját igenli: az önmagának ellenmond. Az etikai érték továbbá benső, metafizikai léttörvény: követése erő és fejlődés, de aki nem követi, vesztébe rohan. Van tehát az értékekre vonatkozólag biztos és végleges emberi megismerés, amely így történeten, időn felülemelkedik.

Másfelől azonban ugyanilyen kétségtelen és beigazolt a hisztorizmus tétele is, amely szerint az emberi értékmegismerés nem megbízható, mert tévedhet és mert nem tud kiemelkedni a történeti kötöttségből. Ha pedig nem vagyunk tévedhetetlenek, hogyan beszélhetünk akkor abszolút értékről, amely végre is abszolút bizonyosságot, tévedhetetlenséget igényel? A hisztorizmus e logikája, egy oldalról tekintve, helytálló: emberi tévedhetetlenség nélkül nincs abszolút érték; az ember azonban tévedő. Nem veszi azonban figyelembe a hisztorizmus a valószínűségi helyzetet. A valóság épp az, hogy az emberi értékmegismerés tévedhetetlen és tévedő egyszerre. Az abszolút értékeket tévedhetetlenül látjuk fennállásukban, tartalmukat azonban fogalmakkal és kritériumokkal csak bizonytalanul és tévedően tudjuk megragadni. Az utóbbi tekintetben megismerésünk történetileg is viszonylagos, de az érték mégis abszolút. Az egészséges és termékeny kételkedés, midőn önmagunk előtt tanúsított, komoly és mély őszinteséggel elismeri az emberi megismerés viszonylagosságát, egyúttal elismeri az igazság abszolút értékét is. Hiszen azért kételkedik, mert az igazságot keresi és az igazság szolgálatában tartja kötelességének a megismerés viszonylagosságát bevallani. Nincsen relativum abszolútum nélkül. Csak az abszolút igazság szemszögéből van értelme a kételkedésnek és az emberi megismerés kritikájának is.

Abban ellenben szintén igaza van a hisztorizmusnak, hogy abszolút érték és viszonylagos megismerés oly feszültséget, ellentétet jelentenek, amelyet maradék nélkül logikailag nem tudunk feloldani, megmagyarázni és összhangba hozni. Birtoklás és keresés egyszerre sorsa az embernek az értékkel szemben. A Janus-arc nem csupán a gyakorlati, hanem az elméleti értékmegismerésben is felbukkan. Az értékek szeretete vezet el megismerésükhöz. Nem szerethetném azonban az értéket, ha már eleve nem ismerném valamiképen. Azt akarom tehát megismerni, amit már ismerek. Azt nem tudom soha véglegesen meglátni, amit valahogyan mindig is jól láttam. Tévedünk ott, ahol jól ismerünk és vitatkozunk oly dolgokon, amelyekre vonatkozólag egyetértünk.

E paradoxonok teljes megoldását nem látjuk. Objektív oldalon vannak tagadhatatlan érvényű igazságok, de szubjektív oldalon *soha* sem szabad valamely ismeretünket véglegesnek tartanunk, *soha* sem

szabad elzárkózunk a kritikával, kételkedéssel és a haladás igényeivel szemben, mások nézeteit pedig mindig türelemmel és tiszteletbentartással kell fogadnunk. Fenn kell tartanunk az abszolút értékek bizonyosságát, anélkül, hogy a további kutatás teljes elfogulatlansága és szabadsága csorbát szenvedjen.

III.

Abszolút érték és történeti relativitás feszültsége, diszharmoníája teljesen fel nem oldható. Ez a feszültség azonban lényegesen enyhül, ha a hisztorizmus túlzásait tekintetbe vesszük és az emberi értékmegismerés korlátozottságának valódi mértékét megállapítjuk. Nem a valószínűségnek megfelelő, hanem túlzó ugyanis a történeti relativitás tana, ha az értékelést mindenestől egy-egy kultúrákorszak termékének, függvényének és e korszakokkal együtt változónak véli. Ellenkezőleg áll a dolog: vannak értékeszmék, amelyek kiemelkednek az időből. Nincs oly népe és korszaka a történelemnek, amely például az etikai személyérték területén a bátorságot, a bölcseséget, a mértékletességet és az igazságosságot ne becsülte volna. Sőt keresztény erényeknek, például az alázatnak becsülése is egyetemesen emberi. *Anima naturaliter christiana*. Az alázat igazi lényegét: a saját hibáink megismerését és egyéniségünk alárendelését az egyénfelettiével szemben, a görög és a római is helyesen tartotta. Amit megvetett, az nem az alázat, hanem az önlealjasítás, öneldobás volt.

Erkölcsei megújulások, erkölcsi forradalmak nem régi értékek elvetését, újak állítását jelentik, hanem csak a régi értékek tökéletesebb megvalósítását, belenövekedést a már meglevő értékek világába. „Új” értékek felfedezése a történet folyamán — ha mélyebben tekintjük — sohasem más, mint régi, valódi értékek restaurációja. Erkölcsi megújulásra a farizeuskodás korszakaiban van szükség, amelyek az értékeket meghamisítják, helyükbe álértékeket csempésznek. Minden korszak ugyanazokat az értékeket értelmezi, próbálja szavakkal kifejezni és az életben realizálni.

Az érték sohasem azonos a saját kritériumaival. Nem maguknak az értékeknek mivoltát, hanem a *kritériumokat*, a meghatározásokat és a *realizációt* illetőleg találjuk a különbségeket az egyes korok, időszakok értéktudatában. A mintegy fátyolon át látott, időfeletti, minden kornak szóló értékeket az emberek a történet egyes korszakaiban és helyein más-más *intézményekben*, *szokásokban*, *tradíciókban* és *normákban* törekedtek megragadni és megvalósítani. Ezeknek az értelmezéseknek, definícióknak és realizálási kísérleteknek változása azonban még nem jelenti az alapjuk gyanánt szolgáló értékbelátás változását. A „házasság”-ról, „család”-ról, „tulajdon”-ról, „munká”-ról, „gyilkosság”-ról, „hazugság”-ról stb. különböző koroknak és népeknek igen különböző fogalmai voltak. Ezek azonban csak változatai ama próbál-

kozásoknak, amelyekkel a mögöttük rejlő erkölcsi értékeket törekedtek definiálni.

Az emberi értékmegismerés korlátai tehát történetileg nem közvetlenül az értékekre, hanem ezek megvalósulásának kritériumaira és definícióira vonatkozólag állanak fenn. E kritériumok tökéletlenségeit és változékonyságát az emberi értékmegismerésnek következő befolyásoló és akadályozó tényezőire vezethetjük vissza:

a) Bizonyos *intellektuális tévedésekre* és babonákra, amelyek nem magának az értékelítésnek fogatkozásai. A török hódoltság idejében a dohányzás a magyarok szemében sokáig súlyos bűn volt. Ez nem szükségkép eltérés mai erkölcsi alapbelátásunktól, hanem talán csak intellektuális tévedés a dohány ártalmas hatásának megítélését illetően. A népegészségügy elleni merényleteket ma is ugyanúgy értékellenes cselekedeteknek ítéljük. Itt változtak bizonyos normák, de nem változtak az alapul szolgáló életértékek.

b) A *világnézet* is befolyásolja az értékkritériumok és -megvalósítások kialakulását. A világnézet lényegénél fogva szubjektív és magán viseli az alany egyéni korlátozottságának bélyegét. Világnézet az, amit önmagunkból adunk hozzá az objektív világról szerzett képhez. A világnézet az objektív értékekkel szemben nem elfogulatlan. Egyes értékeket — függetlenül valódi rangjuktól és fontosságuktól — túlsokra becsülünk, magasnak és erősnek látunk, mert mintegy közel jutotunk hozzájuk. Más értékeket ellenben elhanyagolunk, félreismerünk, vagy meg sem látunk. Ezeket az értékeket mintegy alanyiságunktól messze távolban, tehát gyengén, elmosódottan, megkisebbitetten vesszük csak észre. A világnézet, mint színes közeg, elnyeli az értékek teljes napfényének nem egy sugarát és *Frauenhofer* féle vonalakat hagy értékelismeréseink színeképén.

c) Hasonlóképp befolyásolja értékmegismerésünket egyéniségünk, továbbá közelebbi és távolabbi környezetünk. A kor, a nemzet, a hagyomány és az események hatnak egyéniségünkre és ezzel együtt ők döntik el sorsunkat és életünket, ők alakítják ki életnézetünket is, vagyis állásfoglalásainkat és értelmezéseinket az életre vonatkozólag. Életfelfogásunk prizmjában keresztül értékelítésaink is változnak és alakulnak. Az élet érzéki gyönyörei, továbbá nyárspolgári biztonsága, jóléte és kényelme pl. gyengíti és tompítja értékmegismerőképességünket. A szenvedés és veszedelem viszont egész embert követelnek. Már pedig csak az olyan ember értékelítése élesedik és mélyül, aki fenntartás, félbenmaradtság és megalkuvás nélkül, egészen az tud lenni, amivé lennie kell. τα... μεγαλα πάντα επισηφαλή... Minden nagyság megpróbáltatlik, mondja a régi görög bölcsesség szava.¹ Vagy *Goethe*, a nagy emberismerő szerint: Geniessen macht gemein! és: Durch Leiden Licht! Viszont az ember nem mindenható. Ha életünk naturalisztikus,

¹ Platon, *Politeia*, 497. d.

külső alapjai túlkemény és végetérni nem akaró nyomorúságba kerülnek, akkor szellemi-erkölcsi világunk és vele értékelésünk is össze-roppan.

d) Akadályai és meghamisítói az értékek megismerésének az *értékellenes törekvések* is. Ha gondolkodásunk nem az igazságra, akarássunk és érzelmeink nem a jóra és szépre törekednek, hanem az önérdek és a gyönyör függvényeivé lesznek, akkor eltompulnak és színvakká válnak az értékek világával szemben, amelynek megismerése érzelmeink elfogulatlanságát és önzetlenségét kívánja. Az értékek szeretete vezet az értékek megismeréséhez, tehát a közöny és ellenszenv irántuk egyúttal vakká is tesz velük szemben. Így egyre távolabb kerülünk az értékektől, azoknak hatása és megnyilvánulása számunkra egyre gyengébb és fátyolozottabb lesz. A tisztalelkűnek oly különös, benső intuíciója van az értékekről, amelyről értékellenes törekvéseink esetén sejtelmünk sem lehet.

Sajátos tényállás azonban, hogy az értékellenességet sohasem önmagáért akarjuk. A tiszta akarat az értéket tartja kívánatosnak, s csak valamely gyönyör, vagy haszon elérése céljából tagadja meg. *Kant* ismeretes példája, hogy a legnagyobb gonosztevő is, ha az erkölcsöség valódi megnyilvánulásaival kerül szembe, azt kívánja, bárcsak ő is etikailag értékes lenne, csak hajlamai és szenvedélyei miatt nem cselekszik hasonlóan. Tiszta, szellemi személyiségünket még értékellenes törekvés esetén is az értékkel érezzük rokontermészetűnek.

E zavaró tényezők és nehézségek hatása folytán az emberi érték-megismerés a következő történeti megszorításokat mutatja:

1. A megvalósítások és kritériumok *viszonylagosak*. Ilyen viszonylagos normák pl. azok, amelyek némely korban munka-etikát írnak elő. Más korszakokban ugyanis esetleg inkább az arisztoteleszi *otium*, a διαγωγή megvalósítását célzó normák előírásai szükségesek, épp a munka jóminősége érdekében is. A modern vak munkaösztönt pl. szintén korlátozni kell, mert különben elfásult, gépies unott munka és elkopott, terméketlen lélekalkat az eredménye.

Az erkölcsi normák oly szabályozások, amelyek egy-egy korszak emberét az erkölcsi értékek és eszmények megvalósítására irányítják. A normákban tehát az erkölcsi érték megvalósítására irányuló akarat jut kifejezésre. Már felteszik az erkölcsi értékeket és ezekkel szemben másodlagos, valamint negatív jellegűek, amennyiben inkább tilalmat, értékellenes törekvések kizárását jelentik. Norma csak ott szükséges, ahol értékellenes törekvés is mutatkozik. A normák e természetéből következően végül, hogy nem csak az értékek világához, hanem az empirikus, változó, történeti valósághoz is alkalmazkodniuk kell. Az értékek szempontjából változatlan követelményeket képviselnek ugyan, azonban a történeti valóság változásaival, a lét óráinak követelményeivel a normák is bizonyos fokig szükségkép együtt változnak. Az erkölcsi érték

nem veszti el érvényét, nem változik, de épp ez az időfelettség követeli a normák változását, hatályosságuk mulandóságát. Az értékek érvényesek, a normák csak hatályosak. Ez áll nem csupán az erkölcsi, hanem még fokozottabb mértékben pl. az esztétikai és a jogi normákra, így a normák nagyfokban viszonylagosak a történeti valósághoz, a velük kapcsolatos intézményekkel, szokásokkal együtt.

Megkülönböztetendők azonban a normáktól az erkölcsi parancsok, amelyek negatív és formális, de a normákkal ellentétben állandó érvényűek. Az erkölcsi parancsok, pl. a Tízparancsolat, ugyanis csak az értékellenességek közvetlen tilalmai, anélkül, hogy ezen értékellenességek ontológiai kritériumait is megadnák. Tiltják a lopást, a házasságtörést, a gyilkosságot stb., de, hogy ezeknek mi a definíciója és kritériuma, azt a normák próbálják — korszakról-korszakra többé-kevésbé módosulva és változva — megfejteni. A parancs az érték negatív megfelelője, ezért egyetemes, de nincs tekintettel a változó valóságra.

A normák pozitív megfelelői ellenben nem maguk az értékek (mint a parancsoknak), hanem az eszmények. Az eszmény az értékkel szemben szintén másodlagos jellegű: nem egyéb, mint az érték megvalósítására törekedő akarat célkitűzése. Az eszmények az értékes törekvés pozitív céljai, a normák az értékellenes törekvés tilalmai. Az eszménynek is tekintettel kell lennie a történeti valóságra, tehát szintén ehhez viszonyul.

2. További korlátja az értékelésnek a történetileg elért kritériumok és megvalósítások *részleges* jellege. Az emberek mintegy induktíve, tapasztalati úton keresik az egyes értékfogalmaknak megfelelő, valóságos magatartást, vagy dolgokat és állapotokat. Indukció, tapasztalás útján azonban sohasem érhetek el általános és szükségképi törvényeket és definíciókat, csak részlegeseket. Ha pl. a nagylelkűség történetileg kialakult kritériumait keressük, csak részlegeseket találunk. Az ókor e kritériumokat Nagy Sándornak, a középkor a lovagnak eszményképében találta meg. Nem mondhatjuk azonban, hogy ezek az eszmények oly általános kritériumok, amelyek a nagylelkűség minden lehető esetére kiterjednének. Eszményeink nem egyetemesek.

Ugyanez a helyzet a normáknál is. Alig találhatunk oly normát, amely valóban egyetemes körrel rendelkezne, csak az általa szabályozott dologra vonatkozólag is. Minden norma alól van kivétel. Viszont a parancsolatok már valódi egyetemességgel rendelkeznek. Ez az egyetemesség azonban formális és üres, amíg a normák nem adják meg az anyagát. Az „ölés“, vagyis a „gyilkosság“ pl. értékelméleti fogalom és, mint ilyen, értékellenességet kifejező érvényében egyetemes. Kérdés azonban, mit nevezhetünk a szó ontológiai értelmében is gyilkosságnak? A gyilkosságot tiltó parancs nem adja meg a gyilkosság ontológiai határozmányait. Nem minden ontológiai értelemben vett életkioltás etikai értelemben vett gyilkosság is egyúttal. Az ontológiai

határozmányok megállapítása a normák feladata. „Ne ölj!” Ez egyetemes, de üres erkölcsi parancs. „Nem szabad emberi életet kioltani!” Ez a norma sokat megmond ugyan a gyilkosság kritériumaira vonatkozólag, de részleges érvényű. Háború, jogos önvédelem stb. kivételt alkotnak köre alól. A hindú az állatvilágra is kiterjeszti, a római ellenben a rabszolgákkal szemben is kivételt állapít meg.

3. A történetileg elért kritériumok és definíciók *egyoldalúak*. Az értékeket csak egy-egy irányból tekintik. Megragadják a jónak, a szépségnek egy-egy oldalát, vagy fajtáját, de nem magát a szépet, a jót. Önkényesen kiragadott mozzanatokban látják az érték egészét. Az értékeknek bizonyos perspektíváit kapjuk meg a történeti kultúrákban, de az így nyert kép értékelméletileg töredékes és hiányos. Ezért mutatkozik a történetben dialektika. Az egyoldalúságok kiegészítésre szorulnak, tehát ellentétükbe csapnak át. Az új irányok poláris ellentétei azoknak, amelyeket felváltak. A művészet újabb fejlődésében klasszicizmusra romanticizmus, erre viszont naturalizmus következett. A művészet eszményei leginkább csak koruknak szólnak. Kiemelve a maguk idejéből, egyoldalúságok. A modern művészet hajlandóságát a síkfelületek és négyzeteslapú testek alkalmazására, az abszolút szépség szempontjából szintén nem lehet korlátozottságnál egyébrek felfogni. Az értékkritériumok részlegessége és egyoldalúsága vezet az értékelés konfliktusaira, az irányzatok ellentétességére, továbbá bizonyos elfajulásokra is. Gondolhatunk itt az izmusok egyoldalúságaira, a sovinizmus és internacionalizmus, a militarizmus és pacifizmus, a családi önzés, a forradalmak és reakciók stb., jelenségeire. Az ellentétes irányok gyakran ugyanazt az értéket akarják megvalósítani. A társadalometikai igazságosságért pl., amely szerint mindenkinek a rátermettségénél és érdemességénél fogva őt megillető helyet kell a társadalomban elfoglalnia, a demokratizmus és az arisztokratizmus egyaránt küzd. A demokratizmus a verseny egyenlő feltételeit akarja megteremteni, hogy azután az arravalók érvényesülhessenek. Csak a hanyatló demokrácia számára öncél a nivellálás. E társadalompolitikai darwinizmussal szemben, az arisztokratizmus szerint épp a rangkülönbségek biztosítják mindenkinek a maga helyét a közösségben.

4. Minden értékkritérium *tökéletlen*. Csak bizonyos fokig realizálja, de nem meríti ki az értéket. Amit elérnek, az az értéknek legfeljebb bizonyos megközelítése. Minden tényleges tudomány, művészet és morál határolt és korlátozott. Lényegükből következik, hogy haladnak, fejlődnek ugyan, de sohasem jutnak el a tökéletességig. Az *egyes* kultúrperiódus nem merítheti ki még az emberi szellem összes távlatait sem. Még kevésbé lehet az abszolút értékek egész tartalmának kifejezője. A lehetőségek mindig különbözők. Ezért található a földön annyi különféle kultúra, ezért váltakoznak stílusperiódusok és korszakok.¹

¹ Franz Mahr: Religion u. Kultur. Würzburg, 1932. 9. 1.

Az értékkritériumok és meghatározások tökéletlensége csak növekszik a szóbeli megformulázás által. Az abszolút érték tartama minden szóbeli kifejezést túlhalad, már csak azért is, mert szavaink petrifikálják, megdermesztik az értékek eredetileg eleven, érzelmi megpillantását. Szavaink továbbá szűkek és gyengék, nem elég bensőségesek az értékek kifejezéséhez.

Az értékek végső titkai ellenállanak mindennemű megformulásnak és általában minden formálásnak is, legyen ez akár esztétikai, akár másféle. A kultúra emberi mű, tehát szükségkép változékony és képtelen az abszolút értékek végsőig hatoló kifejezésére. A tökéletesség után való sóvárgás, az időfeletti érvényesség hite és reménye bizonyos ponton elhagyja a szűkebb értelemben vett kultúra területét és a vallásos hit szférájába jut bele.

Kant óta szeretik az értékek világát a csillagos égbolthoz hasonlítani. Ez a hasonlat az ismeretkritikában is használható. Az érték valóban olyan, mint az égbolt csillaga. Eleinte közelinek látszik, de ha el akarjuk érni, akkor egyre messzebb tűnik, amíg csak el nem vész a végtelenben.

5. Akármennyire is paradoxonnak hangozzék, de van az értékelésnek oly területe is, ahol megszorítás nélküli bizonyosság *a priori* lehetetlen, mert itt épp a megszorítás nélkül való bizonyosság szükségkép az értékelés csalódását jelentené. Ez a terület pedig önmagunk erkölcsi értékelésének területe. Csak az álerényesség biztos korlátlánul a saját erkölcsi értékességében. A valóban erkölcsös ember ellenben fél a saját jóságának szemléletétől. Nem nézi a saját jóságát, sőt ellenkezőleg, minél jobb, annál több hibát fedez fel önmagában.

Aki teljes evidenciával meg van győződve a saját erkölcsi tisztaságáról és kiválóságáról, az már nem valóban jó. Sőt már az is farizeuskodó, aki arra törekszik, hogy önmagát tiszteletreméltónak tartassa, és ebből a *célból* akar erényes lenni. A valódi jóság helyére itt az önmagunkról alkotott *kép* jósága kerül (*Scheler*).

A saját jóságunknak nincs megszorítás nélkül való kritériuma. Minden erénynek megvan a maga hamisítványa: az önzetlenségnek az öngyűlölet és az önmagunktól való menekvés, az önmegtadadásnak az életgyengeség és a tehetetlenség, az alázatnak a szolgalelkűség, az önértetnek a dölyf, a szeretetnek és türelemnek az elvtelen lágyság, az igazságosságnak a keménység, a komolyságnak a mogorvaság, a vidámságnak a könnyelműség, az igénytelenségnek a tompaság és érzéketlenség, a szelidségnek a félénkség. Az erkölcsös embernek mindig tudnia kell, hogy önmaga felől soha sem lehet egészen biztos. Ezért van szüksége erkölcsi és vallásos félelemre és reményre. Életünk értelme az erkölcsi küzdelem, és ahol harc van, ott veszedelem és rettegés is van. Az erkölcsi rettegést mindnyájunknak meg kell ismernünk, a saját megbízhatatlanságunk miatt.

6. Értékmegragadásaink tökéletlensége folytán az egyes korok, kultúrák nem egyenlő értékűek. Bár a maga idejében mindegyik kultúra-korszaknak megvan a szükségessége és létjogosultsága, azonban mindegyik kultúra-korszak valami szükségszerű többletet is tartalmaz a multtal, előző korokkal szemben. A történet nagy kanyarodókat tesz ugyan, néha bizonyos fokig visszatérni is látszik az egyszer már elhagyott korszak felé, de valódi visszatérés, tökéletes ismétlődés nem fordulhat elő benne. *Herakleitossal* szólva, az emberiség a történeti idő egyszer már elfolyt hullámába másodszor nem léphet vissza. A jelen ugyanis magábanhordja a mult kitörülhetetlen nyomát, ami a multtal szemben szükségképp egyirányú továbbjutást jelent. A multba csak akkor eshetnénk vissza, ha ezt a nyomot eltörülhetnénk, mert ez a nyom a különbség jelen és mult között. A mult nyoma azonban kiirt-hatatlan a jelenből. Ami megtörtént, az meg nem történtté nem tehető többé. Ami a világfolyás tarka szőnyegébe beleszövődött, az onnan többé ki nem fejthető. A történet folyása épp oly egyirányú és meg nem fordítható, mint magának az időnek egyirányúsága. A jelenből csak a jövőbe és nem a multba vezet az út. A multtal szemben mindig továbbjutás a jelen, ha nem is egyes, elszigetelten tekintett részleteiben, de egészében.

Az értékmegismerést továbbviszi a problémák benső, eszmei dialektikája és dinamikája. Nincs oly álláspont, amelynél meg lehetne állni, amelyből további álláspont, új kitekintés ne következne. *Hegel* jól látta, hogy a kultúrterületek eszmei szerkezete önmagát fejtí tovább. A megismerésben nincs kezdet és nincs vég. Esztétikai, logikai és etikai belátásunk a történeti időben a relatívtól az abszolút, a részlegestől az egyetemes, az egyoldalútól a totális, a tökéletlentől a tökéletes felé tart, anélkül, hogy a tökéletest, az egyetemest, a teljeset, az abszolút-tat valaha is egészen elérhetné.

Minden fejlődés feszültség a biztos és a bizonytalan, a bírás és a hiány között. Amíg emberek vagyunk és a történeti idő sodrában állunk, addig lehetetlen számunkra időfelettség és időbeliség között a meghasonlottságot teljesen feloldani, mert épp ez a feszültség minden lehetséges haladás forrása. Ha nem volnának abszolút értékek, haladásról sem beszélhetnénk: így hiányzik minden fix végpont, amelyet megközelíthetünk. Viszont épp a haladás lehetősége mutatja, hogy ismereteink az abszolút értékről nem véglegesek és tökéletesek. Ellenkező esetben a történeti idő végpontjához érne, mi pedig kilépnénk az időből és a történetből.

Az értékabszolutizmus *Szent Anzelmus* ontológiai argumentumához hasonló módon gondolkodik. Az abszolút érték önmagán alapul, önmagában hordja bizonyítékait. Ugyanakkor azonban *Platon* is helyesen látta, hogy az *αγαθόν* ideája (mai műnyelven: az érték) túl van a létezők világán. A jót pl. nem tudjuk meghatározni, a jóra nem töre-

kedhetünk, bár találhatók a létező valóságban mozzanatok, amelyek részesednek a jószág ideájában.

Az ember viszonya az abszolút értékhez a kielégületlen szeretet. Az érték végtelenül felette áll mindannak, amit a történeti idő bármely pontján megragadunk. Minden emberi értékelés tökéletlenségének tudatában, nem szabad elzárkóznunk a revízióktól, miközben egy időfeletti világban mégis látjuk az abszolút értéket.

Noszlopi László.

A zseni és a kultúra.

1. A filozófiának vannak kérdései, melyek évszázadokon át szerényen meghúzódnak a mindenkori főproblémák mögött, azután egyszerre az érdeklődés központjába kerülnek, tágkörű diszkussziót keltenek s azután letűnnek a napirendről, elveszítvén minden érdekességüket, mielőtt némileg is kielégítő feleletet kaptunk volna reájuk. Ilyen a zseni-kérdés is. Lombroso állította az általános érdeklődés központjába s a hatalmas vita, úgy látszott, eredményt is fog hozni. Azóta leülepedett a szenvedélyek felkavarta porfelleg s mögötte hiába keresünk valami eredményt: a vita céltalan volt. A zseni-kérdés ma nem érdekli a filozófusokat. Ez a közöny részben jogos. A filozófia méltó tárgya mindig az alkotás, az objektív, fennmaradó és időtlen jelentőségű tárgy volt s az alkotó, szubjektív, mulandó és időbeli személy csak másodrangú jelentőségű számára. Ezen az alapon nem lehet elítélni a közönyt, melyel a közelmúlt erősen objektív érdeklődésű filozófusa nyugodtan tűrte, hogy Lombroso nyomán a zseni-kérdés pszichiátriai problémává alakuljon át s az emberi szellem egykori díszítő jelzője, a zsenialitás, hovatovább egyszerű pszichiátriai szakfogalommmá, diagnózissá szűküljön. Siettetette e folyamatot nemcsak a közöny, hanem az ellenszenv is, amelyet a zseni-kérdés azáltal okozott, hogy az igazság, érték, jog, erkölcs, törvény logikailag rendezett világában a maga irracionális jellegével mindig kényelmetlen, feszélyező pont volt. Nem véletlen, hogy Lombroso követője, Möbius éppen Rousseaut, Schopenhauert és Nietzsche hurcolta a pszichiátria klinikai ítélőszéke elé; éppen ezek voltak a filozófusok, akiket a filozófia legkevésbé volt hajlandó védelmébe venni, sőt, talán megkönnyebbülésére is szolgált, hogy a pszichiáter ítélete alapján megszabadulhat tőlük, akik szisztémáinak gondosan megvont köreit a maguk irracionális muszával és relativizmusával állandóan veszélyezteték. Mindez egészen természetes és történetileg jogosult fejlemény. A filozófia és a szaktudományok a maguk külön útjait járják, tekintet nélkül egymásra. A filozófia átengedte a zseni-problémát a pszichiátriának s többet nem törődött vele.

2. Hogy ez a ma is tartó nemtörődömség nem helyes, bizonyítják a következők. 1928-ban jelent meg W. Lange-Eichbaumnak egy

könyve: Genie, Irsinn und Ruhm. A mű¹ egyenes utódja a Lombroso—Möbius-féle iránynak s fejtegetései a következő konkluzióval zárulnak: „A bionegativumot semmilyen formájában nem kívánjuk. Csak egészséget és virágzó életet akarunk... Igazság, világosság és egészség együvé tartoznak. El az illúzió, a hallucináció és az örület értékeivel. Félre minden csaló és csalárd misztériumával, mely örületből és negativumból fakad. Félre minden csalással és nimbusszal, a ködös homállyal és csodával! Paleontológiai múzeumba minden istennel és zsenivel; mit nekünk a démonikus isteni szikrák és misztikus varázsitalok! Derék fiúkat akarunk, akik csakugyan alkotnak valamit és ezeket majd megdicsérjük és elismerjük és hálásan megrázzuk kezüket, mint ember az embernek, de nem magasztaljuk őket és nem hajtunk térdet előttük. Nem akarunk mást, mint az egészséges kiváló tehetség alkotását“. Mindez pedig egy alapos, több száz oldalas szakmunka konkluzója, hosszú évek gondos adatgyűjtésén alapuló vizsgálódás eredménye. Talán nem is lenne érdemes a filozófusnak törődnie vele, hisz szaktudomány. Tényleg nem kellene megállni mellette, ha a fenti kíméletlen idézet csak a filozófia egykor Möbiusnak kiszolgáltatott nagy destruktívjaira vonatkoznék. De Lange-Eichbaum Möbiusnál sokkal alaposabb munkát végzett: pathográfiai listáján Jézus Krisztus és Pál apostol éppúgy szerepelnek, mint Kant és Nietzsche, Beethoven és Wagner éppúgy, mint Bach és Mozart, Goethe és Tolsztoj éppúgy, mint Schiller és Dosztojevszkij. Mindenki együtt van itt, aki a zsenialitás mértékét valaha is megütötte vagy meghaladta; Lange-Eichbaum műve kétségtelenül több tehát, mint pszichológiai szakmunka: vázlatos, de szélesen megalapozott kultúrfilozófia. Kultúrfilozófia, mert bár közelebbről nem jelöli meg, hogy az általa kívánt „tüchtige Kerle“ mennyiben tudják hordozni a kultúrát, mégis a kultúra összes eddigi hordozóit erre alkalmatlanoknak minősíti. A filozófiai rövidlátás átengedte a zseni-problémát teljes egészében a pszichiáternek s ime, a benne rejlő filozófikum egy orvosi kultúrfilozófia alakjában mégis előtört.

Arra kétségkívül jó ez a szélsőséges felfogás, hogy szemmeltartásával könnyebben állíthatjuk fel a zseni-kérdés filozófiai problematikáját. Előkészítő kérdéseink így hangzanak: Ha mindaz, amit az emberiség eddigelé alkotott, a kultúra minden megnyilvánulása csak az alkotók súlyos betegsége árán volt lehetséges, akkor nincs-e igaza Rousseau-nak, hogy a kultúra haladása ellentétes az emberiség életirányával? Alapulhat-e a kultúra, a legmagasabb emberi értékek foglalata egy alacsonyabb értéknek, az egészségnek a megsértésén? Ha csakugyan szakadék van az ember és kultúrája között, mi ennek a jelentősége?

3. Ezt a szakadékot alkotó és alkotás között sokféleképpen értelmezte már a filozófia, de a zseni-kérdést voltaképpen sohasem kapcsolta

¹ Lange-Eichbaum, W.: Genie, Irsinn u. Ruhm, München, 1928.

bele. Zseni, vagy óvatosabban: alkotó az, aki teremt valamit, ami saját magánál maradandóbb, időállóbb, több. Egy igazi vers, egy jó szobor, egy dal, egy nagy filozófiai tanítás mindig többet tud mondani, mint létrehozója, az ember s a művész sokszor maga is csodálkozva, értetlenül áll saját alkotásával szemben. Az ember egészen másképp viszonylik alkotásához, mint tetteihez, vágyaihoz, érzéseihez, szóval szubjektív lelki jelenségeihez. Mindezek a jelenségek az egyén akciórádiusán belül maradnak s így a tett például mindig maradék nélkül megérthető a tevőből. Lényegében más azonban az alkotás. Művészek gyakran számolnak be arról, hogy az alkotás nem egyéni ügyük, hogy alkotás közben nem rendelkeznek teljesen magukkal s ez az érzés homlokegyenest ellenkezik a jól átgondolt és elhatározott tett kivételét kísérő jóérzéssel. Túlzás nélkül mondhatjuk, hogy a művész akarata ellenére is tud alkotni igen gyakran, amit a tettről képtelenség volna állítani. Az alkotónak ez az eszközszerűsége, kiszolgáltatottsága mindig kimutatható. Iskolapéldáját ennek Molièrenél találjuk, aki náthás volt egy ízben s ezért olyan darabot írt, melyben nyugodtan köhöghet s e nem túlságosan magas célkitűzés ellenében egy klasszikus vígjátékot alkotott. A művész csakugyan „Mundstück jenseitiger Imperative“, akinek még a legtudatosabban komponáló akarata is csak eszköz „az alkotás démonikus imperativusa“ számára, ha csakugyan művész.

Ennek a divergenciának a felismerése alapvető fontosságú a zseni-kérdés megértéséhez. Következik belőle elsősorban az, hogy az alkotás a zseniből maradék nélkül sohasem érthető meg, sőt: ha vizsgálódásunk eleve az alkotót tűzi ki célul, a zseninek épp azon tulajdonságait nem fogja észrevenni, melyek éppen zseni-jellegét alkotják. Így járt valóban Lombroso, Möbius és Lange-Eichbaum is. A pszichológia és minden az emberre irányuló kutatás mindent felderíthet, csak éppen a zsenialitás titkát nem. Nyilvánvaló ugyanis, hogy nem az alkotó fémjelzi az alkotást, hanem megfordítva: mindig az alkotás a művész zsenialitásának kritériuma. Ha azonban az alkotó és alkotása között szükség-szerűen szakadék van, a pszichológus mindig az alkotó oldalán fog maradni és éppen a zsenialitásból nem tud megfogni semmit, jöllehet éppen ezért vállalkozott feladatára. Ez a szükségszerű *petitio principii* kitűnik minden zseni-pathográfia ürességéből. Möbius Nietzsche-jének csupán a címe szól Nietzsche-ről, ami egyebet mond, nem más, mint egyedi esetlegességek felsorolása, melyeket a tényleges Nietzsche-től áthidalhatatlan távolság választ el. A pathográfia az alkotót alkotó, miveláltalán egyáltalán nem jellemzi s ha valakiről lényegesen mondhat egy pathográfia, az sohasem alkotó, hanem egyszerű beteg, klinikai eset, mint sokezer más, aki születik, megbetegszik és elpusztul anélkül, hogy bárkinek eszébe jutna pathográfiát írni róla. A zseni-pathológiák sikerének titka optikai csalódás, hogy témájuk orvosi szempontból is mindig érdekes s így azt a látszatot keltik, hogy a zsenialitásról is

mondanak valamit. De ha Möbius nem Rousseauról, hanem Moliéréről ír, kiderült volna a csalódás, mert náthán és gyomorsülyyedésen kívül mást nem talált volna.

4. Mindezekből következik, hogy a zseni-problémához az alkotó felől nem tudunk eljutni. Az alkotás világa sem pszichológiával, sem irodalom-, sem filozófiatörténettel meg nem érthető terület, túl az emberen és a reá vonatkozó tudományokon. Az objektív realitásoknak, vagy mint Hegel nevezte: objektív szellemnek ezt az emberefeletti világát legjobban talán a görögök hőroszkultusza közelíti meg. Ők ismerték az alkotó és alkotása közötti szakadékot. Empedoklés eltűnik az emberi szemek elől az Aetna kráterében s aki továbbra is az ember után kutat, saruinál egyebet nem fog találni. Ebben a hasonlatban benne rejlik a zseni-kérdés teljes megoldása. A terület, melyen az alkotó szerencsés pillanataiban jár, heroikus világ. Az ide vezető út nem járható be pszichológiai módszerrel, mert minden hőrosznak megvan a maga autonóm pszichológiája, ahol az emberi méretű pszichológiai kategóriák már nem érvényesek. Az alkotás világa nem emberi, nem lélektani dokumentumokat szolgáltat s aki ilyeneket keres, Empedoklés saruit, Hegel üldözési mániáját és Nietzsche paralízisét fogja csupán találni. Ezért pedig igazán nem érdemes éppen a zsenikkel foglalkozni, hisz mindennapi embereknel éppúgy megtalálhatók.

Kérdezhetjük ezek után, hogy mi hát a zseni szerepe ebben a heroikus világban? Az Empedoklés-mondánál maradvá, azt mondhatjuk, hogy a zseni olyan hőrosz, aki embernek túlságosan hőrosz, hőrosznak pedig túlságosan ember. Mint ilyen, tipikus produktuma az újkornak. Nem más, mint civilizált hőrosz vagy racionalizált szent. Paradox középplény, történetileg azonban teljesen megérthető az újkor szubjektívizmusából és naturalizmusából. Az újkori ember nem ismer hőroszt és szentet, az alkotás világát azonban ismeri. De, mint mindennek, ennek is szubjektív és természeti magyarázatát keresi. Kutatja, hogy a kultúra titokzatos birodalma milyen szálakkal fűződik az emberhez és természethez. Mivel ilyen szálakat nem talál, feltételezi őket: a zseniális alkotásból elvonja a zseniális ember, a zseni fogalmát. Nem tűri el a maga fölött álló kultúrát, hanem a zseni-fogalmon keresztül igyekszik azt szubjektív világnézetének természettudományos nevezőjére hozni. Nem akarja sem a kultúrát, sem természettudományos magyarázó törekvéseit megtagadni s így születik meg a zseni fogalma. A zseni olyan ember, akire alkotásának fénye visszavetődik és aki élvezni akarja azokat az előnyöket, csodáztatást, elismertetést, rangot, halhatatlanságot, melyek csak a műnek járnak ki. Ez is teljesen érthető folyamat. Az alkotó érzi eszközváltát, kiszolgáltatottságát művének, érzi, hogy a reális életben elmarad a nemalkotók nyugodt életmódja mögött. Mindezekért szívesen kárpótolja magát azzal, hogy elvállalván a polgári világnézet által felkínált zseni szerepet, némi szerephez juthat a hétköz-

napi életben is. Kétségtelen, hogy egy igazi alkotónak sohasem jutott volna eszébe a zseni-fogalom megteremtése. De ha már megvolt, kapóra jött, mert általa a művészek önmagukat, művészsorsukat is jobban vélték megérthetni. És jól járt a nemzsenik társadalma is: e fogalom segítségével megnyugodhatott abban, hogy a kultúra is egyes emberekhez köthető, belőlük megérthető s mint ilyen, nem zavarja többé naturalisztikus világképét. Az újkor embere mindenütt nivellálni igyekezett s minden tevékenységében kimutatható az a törekvés, hogy a világnézet vertikális elemeit horizontálisakká transzponálja. Ennek következménye, hogy világképe az egyik irányban hatalmasan megnő, a másikban azonban egyre inkább szegényedik. A Leibniz-féle infinitezimális számítás, Spinoza pantheizmusa, Giordano Bruno tana a világgyetem térbeli végtelenségéről, mind annak a bizonyítékai, hogy az újkori ember csak a horizontálisban érzi jól magát és minden tettét az extenzitás utáni vágy irányítja. A zseni-fogalom sem egyéb, mint kísérlet a kultúra nivellálására. Az újkor szubjektivizmusa ez, amely féltékeny a saját kultúrájára.

5. Hogy ez a folyamat lényegében antikulturális és hogy az általa alkotott zseni-fogalom a kultúrának leglényegesebb mozzanataival ellentétben áll, arra csak ma kezdünk igazán rájönni. A zseni-kérdés ugyanis a lélek és szellem, természet és kultúra ellentétét rejtí magában. Ez pedig nem más itt, mint az alkotás és az alkotó divergenciájának a filozófiai formája. A renaissance-szal kezdődő nivellálási folyamat még ma sem tudta eltüntetni ezt a szakadékot s a rousseaui pályatételre még ma sem érkezett megnyugtató felelet. Freud az ösztönök szublimálódásának tanával akarja a kérdést megoldani: a kultúra nem más, mint szublimált ösztönök s minél inkább nő a kultúra, annál inkább fogyanak az ösztönök s végül a biológiai alap megszűnván, eltűnik majd a faj, amely a kultúrát megalkotta. Ugyanez az „Unbehagen in der Kultur“ gyötri Spenglert is, mikor a nyugati kultúra pusztulásáról beszél. Nic. Hartmann is jól ismeri az „Ausmerzung der Seele durch den Geist“ fogalmát, Klages pedig egyenest a lélek ellenségének tekinti a szellemet. A kultúra pusztulásának ez a sötét hangulata még inkább feltehető modern regényíróinknál. Thomas Mann évek óta küzdök a problémával s próbálja megoldani a „Philosophie der Krankheit“ kérdéseit. Az angol D. H. Lawrence — éppúgy mint Freud — a lélek tudatalatti mélységeiben kutatja a kultúra világának szubjektív gyökereit. Mások — mint például Keyserling — az idegen kultúrák tanulságait akarják felhasználni a kérdés tisztázására. Mindezen tanok sötét színezetűek és európai szemszögből idegenszerűek. Lehangelő szívóssággal keringenek a kérdés körül és megnyugtató feleletet nem tudnak adni. Nyomasztó hatásuk abból a határozatlanságból ered, hogy — az újkor programjának megfelelően — fel akarják oldani az alkotás világát a szubjektumban s ezáltal egészen irreális, ismeretlen területekre tévednek,

ami ismét annak a bizonyítéka, hogy alkotó és alkotás egy horizonton sohasem egyesíthetők. Az egyesítési törekvések reménytelenségének velejárója a válsághangulat és egyik produktuma éppen a zseni is, bár ezt a kérdést óvatosan elkerülik. Mert mindezen tendenciák nivellálásra töreksenek s e végrehajthatatlan programmba az irreális zseni-fogalom teljesen beleillik.

Nyilvánvaló, hogy az újkori gondolkodás eljutott a kultúra megtagadásának a határáig. Vannak, akik nyíltan foglalnak állást; ilyen Klages, Spengler vagy Lange-Eichbaum. Vannak, akik még mindig hisznek a nivellalhatóságban; ilyen Freud, Lawrence, ilyenek általában azok, akik hisznek a zseni realitásában s akik a tudósok árulásáról beszélnek vagy új tudóstípust kívánnak, mint Georg von Kahler. Vannak végül, akik kezdik belátni a törekvés reménytelenségét és elismerik a kultúra objektivitását; ilyen Thomas Mann és ilyen Nic. Hartmann, aki igyekszik megtartani a klasszikus egyensúlyt.

6. Ezek után pedig csak hasznos lehet, ha az egész komplexum szimbolumát, a zsenit beállítjuk e perspektívába és próbáljuk igazolni vagy megtagadni. Realitás az ember és realitás a kultúra. A zseni, ketjük között állván, egy nivellálási törekvés kényszerproduktuma, irreális hipotézis. A kultúra realitását igazolják az alkotások, az ember maga közvetlenül adott valóság. Aki azonban a zsenit akarja igazolni, úgy jár, mint az újkor karikatúrája, a gazdag amerikai, aki Jasznaja-Poljanáig törte magát, hogy a „Háború és béké“-t egy személyre nivellálja s talált egy mogorva öreg urat, akiben rossz tréfákon kívül semmi sem árulta el, hogy a „Háború és béké“-t csakugyan ő írta. És így jár mindenki, aki az alkotást az alkotóhoz akarja kötni, aki hisz a zseni realitásában. Természetes, hogy a pszichiáter meg fogja tagadni a kultúrát, ha az ingatag zseni-hipotézisre építve úgy hiszi, hogy az emberrel együtt az alkotását is elintézheti: az orvos nem akar betegséget s ha a zseniben alkotó és alkotása azonosak, a zseni pedig ab ovo beteg, a konklúzió csak a kultúra megtagadása lehet. Eddig is sejthető volt, de itt végleg nyilvánvalóvá lesz a zseni-fogalom mélységes kultúra ellenessége. Ezt a fogalmat, mint üreset és igazolhatatlant, ki kell iktatnunk gondolkodásunkból. El kell ismernünk, hogy az alkotás éppen azért alkotás, mert többletet jelent az alkotóhoz képest. Az alkotás az emberre vonatkozó tudományok segélyével teljesen soha meg nem érthető és az alkotóra lényegében soha vissza nem vezethető. A szalontai jegyző neuraszténiájától a Welesi bárdokig vezető utat nem tudjuk belátni s a vers tovább él akkor is, mikor a szalontai jegyző minden bajával, gondjával egyetemben belekerült a természet nagy nivellációjába. Be kell látnunk, hogy az az Arany, aki alkotásainak gyűjtőneveként a magyar kultúrában tovább él, nem azonos Arany János nagy-kőrösi tanárral. Az alkotás valóban „aere perennius“, de az alkotó éppúgy törekény, mint mindenki, aki ember. Hogy az alkotó nyomorék,

mint Pascal, vagy robosztus, mint Balzac, pszichológiai szempontból nagyon érdekes lehet, mint érdekes minden ember. De hogy alkotásuk miért halhatatlan, erre nem felelhet meg a legnagyobb pszichológia, a legbuzgóbb zseni-hívő sem. Az ember magyarázhatja az alkotását egészen addig a pontig, amíg éppen alkotás nem lesz; ebben a pillanatban azonban belekerül az a kultúra sodrába, egy önelvű determinációba, ahol semmitmondók az alkotóra érvényes kategóriák. Mikor eljutunk ahhoz az alkotási stádiumhoz, ahol a keresett zsenit megtalálhatnánk, mikor az alkotó elkülönülne minden más embertől, mert alkotó: abban a pillanatban a zseni máris kicsúszott kezünkől, mert már a mű területén vagyunk. Itt rejlik a zseni-fogalomban rejlő ellenmondás gyökere: éppen azáltal, hogy megjelennek rajta a keresett kvalitások, lesz elérhetetlen a pszichológiai kutatás számára.

7. Mindezek után kérdezhetjük, hogy mi a tényleges haszna annak, ha a zseni-fogalmat gondolkodásunkból kiküszöböljük. Ez az interdictum látszólag lefokozza az alkotót a kultúrához képest, azaz egyik végtől a másikba esik. Természetes, hogy ez nem lehet a zsenirevizió célja. Nyilvánvaló, hogy az az embertípus, melynek lelki konstitúciója olyan, hogy szerencsés pillanataiban önmagán túl mutató objektivitást tud létrehozni, ezentúl is tisztelettel illetendő. Sőt: a zseni, a mai értelemben sokkal kevesebb tiszteletet érdemel, mint a helyesen megértett alkotó. Ha ugyanis valakinek a tiszteletét olyan mozzanathoz kötöm, mely önmagánál is szilárdabb, megbízhatóbb, máris jobban és igazabb módon tiszteltem az alkotót, mint tiszteli bárki a zsenit szubjektív különlegességei, felelőtlen szabadossága és határtalan önhittsége miatt. Épp a zseni-fogalom az, mely belső ellenmondása következtében aláássa mind az alkotó, mind pedig az alkotás méltóságát. Ennek a destrukciónak az áldozata a mai magyar irodalom nem egy igazi alkotója, aki egy hatalmas kultúrdokumentumot alkotván, az annak kijáró csodálatot önmagára akarja visszairányítani és elvérzik azon, hogy zsenialitását bizonygatja.

8. De nem irányul ez a felfogás a pszichológia ellen sem. Csak figyelmezteti a *petitio principii* veszélyére, mely minden úgynevezett zseni-pszichológiát eleve fenyeget. Mert ha a pszichológus az emberben keresi a zsenialitás döntő kritériumait s nem elégszik meg a megfigyeléssel és leírással, saját vizsgálódása alól húzza ki a biztos talajt: lehetetlenség ugyanis a zsenialitás lelki kritériumairól beszélni ugyanakkor, mikor e kritériumok megállapítására szolgáló vizsgálatok kiindulási pontját a tényleges, objektív kritériumok alapján zseninek elismert egyéniségek alkották. Ezért van az, hogy a zseni-hipotézisen alapuló alkotás-pszichológiák vagy üresek, vagy oly keveset mondók, mint legutóbb P. Plaut „Psychologie der produktiven Persönlichkeit“-je, amely hosszas ankétezés után megállapítja, hogy a „produktivitás lényege az aktivitás“: tipikus példája az „idem per idem“ néven közismert meto-

dikai botlásnak. Tehát a pszichológiának is csak hasznára van, ha a zseni-fogalom kikapcsolása által kilábol a módszertani útvessztőkből. Gazdagodni fog e tudomány, mert ahelyett, hogy egy nem létező fogalmat akarna mesterségesen életben tartani, az alkotás objektivitásának elismerésével éppen alkotó mivoltában fogja megismerni az embert, aki-nek éppen ezt a kvalitását takarta el előle a zseni-fogalom autizmusa.

9. Hátra van még azonban a legnehezebb kérdés: milyen következményekkel jár a művek világára, a kultúrára nézve a zseni-fogalom háttérbe szorítása? Elméletben könnyű a felelet: szabadabb fog válni a kilátás az alkotás felé, a műveket a maguk tisztaságában fogjuk látni, ha kutató tekintetünket nem töri meg a zseni köré gyűlt zavaros nimbusz. De ez csak elmélet. Az elméletnek pedig éppúgy nincs közvetlen befolyása a kultúra történetileg determinált változásaira, mint ahogy a gazdasági élet figyelmen kívül hagyja az ökonomus teóriáit. Ha a zseni-fogalom a kultúrájától elidegenült, megcsömörlött ember produktuma; ha ennek az elidegenedésnek nem oka, hanem csak tünete, akkor hiábavaló e tünet legvilágosabb felismerése, sőt eltüntetése is, mert mögötte megmarad az alapbetegség. S ha mindenki elég erősnek érzi magát arra, hogy jóslatokat mondjon az európai műveltségnek, a kultúra filozófiájának ettől tartózkodnia kell. Mert ami elpusztul, az sohasem a kultúra, az alkotások, hanem egyesegyedül az ember, aki nem tudja magát többé nagy alkotásokban objektívalni, halhatatlanná lenni. *Mátrai László.*

Jellem és kielégülés.

1. Az emberi jellemmel foglalkozó tudományok körében alig látjuk halvány nyomát is annak, hogy a jellem szerkezetét és típusait a „*kielégülés*“ formáiban keresnék, holott erre számos, közelfekvő tény figyelmeztet. Ilyen például az a jelenség is, amit közéleti nyugtalanságnak (the social unrest) nevez az angol tudomány. Nézetünk szerint e sokat emlegetett jelenség társadalmi és gazdasági okain túl, elsősorban a jellem sajátos „tripoláris“ szerkezetében találja magyarázatát; a karakterológia tartozik számot adni arról, hogy egy „hármassark-pontú“ szerkezet és típus minő alapot nyújt ama „nyugtalanságra“, belső feszültségre és végül kielégülésre. Nem *egyes* emberekről van szó, akiket nyugtalanoknak mondanak, hanem arról, hogy *minden* jellem-ben van egy sajátos kielégülésre irányuló, *állandó* feszültség, speciális karakterológiai teljesülés-forma. Vágyaink „teljesülnek“, szükségleteink „kielégülnek“: ez a közkeletű jelenségszöveg egyenest félrevezető, mert igaz, hogy *egyes* vágyak, szükségletek „ébrednek“, illetve ébresztetnek, de miközben vágyakról, szükségletekről szólnak, nem gondolunk sem az *egész* jellemre, vágyak-szükségleteknek az *össz*-struktúrában való gyökerezésére, sem arra, hogy típusonként vagy jellembeli alapformák szerint

mikép fakadnak fel különböző kielégülési irányok. A klasszikus közgazdászok óta, több mint másfélszáz éve, kijegecsedett egy atomista és egalitarista „közgazdasági anthropológia“, mely hamis képet nyújt általában a jellemről: ez szerinte nem egyéb, mint szükséglet-mozaik; a jellem anyagi javak termelése felé ösztönöz; hogy „a szükségleteinket kielégítsük“, fogunk gazdasági cselekvéseinkbe. Az évszázados gazdaságtan emlőin felnőtt átlag-anthropológus természetesnek találja azt, hogy jogos a lázas és nagyarányú szerzés, igazolja a kapitalista vénát kicsiny és nagy méretekben. „Szerezni minden áron“, ez a rövid formula a nagy hajtóerő a mai gazdaság óriás-üzemében; sőt ez a mai kor szelleme. Hogy nem minden mondható „szükséglet“-nek, amit annak szoktak nevezni, nem látszik jelentős kérdésnek. Rövid és durván vázlatos kifejezés az, célszerű volna csak azokat a vágyakat nevezni szükségletnek, amelyek állandóan és *időszakosan* visszatérnek és amelyek főképp *anyagi* javakkal elégíthetők ki. Nem volna tehát célszerű ugyanily alapon például egy szentnek „vallási szükségletéről“ beszélni, egy politikusnak „hatalmi szükségletéről“, egy művésznek esztétikai szükségletéről, egy anyának gyermeke iránti „szeretet szükségletéről“ stb. A szükséglet fogalma így nagyon szétfolyóvá válnék, mindennemű célt, vágyat, akaratot stb., ami teleológiai magyarázatát adná meg egy cselekvésnek, az ú. n. szükséglet egyetlen kategóriájába dobná bele. Ennyi elég előjáróban a szükséglet problémájának mai kritikájából.

Új, karakterológiai síkra jut problémánk, ha nem az egyetemes emberinek mozaikszerű „szükségeiről“ és azok kielégítéséről szólunk. A mai, megszokott nézetek alapján csak egy olyan tényállás képe tárul elénk, mintha nem volnának bennünk egyebek is, mint egyes szükségletek, melyek különálló mozgóerők s melyek mind *külön* keresnek meg a maguk „kielégítését“. Tények mutatják, hogy teljes jóllét mellett még nincs teljes kielégülés, mert nincs kielégítve az egész ember, a *jellem*-*egész* maga.

2. Nézzük meg egy vázlatos példában, mennyire más lehet *egyes* szükségleteket kielégíteni és a *jellemet* kielégíteni. Tegyük fel, egy bőségben élő tudós áll előttünk, aki hírneves is szeretne lenni; s el is éri minden célját, vagyonos, tudós, hírneves. Feltétlenül mégsem következik be a kielégülése, ha nem ismerte fel jellemének alapformáit és oly kielégülést keresett, *mely nem felelt meg jelleme alapformájának*. Az előbbi típus nem ismerte fel például azt, hogy jellembeli alapformája a *szociális én*; „hírnév“-keresése mögött nem annyira az a törekvés rejlik, hogy az emberek őt csodálják s távolról szemléljék, hanem az a legbensőbb, maga előtt sem tisztán álló, jellembeli rúgója, hogy az emberek közelebb jussanak hozzá s végre is egy szeretet-közösségben találja magát másokkal. Mi történik, ha ez utóbbi elmarad? Mindent megkap az illető, csak épp azt nem, ami jellemének *alapformáját* elégítené ki. Nem kevés nagynevű és gazdag ember van, aki mélységesen kielégület-

len; élete robot, „hiányzik a nyugalma“, ezt felismeri, de már nem ismeri fel, hogy jellemének alapformája az, ami kielégítetlen. Egy ily példa némileg megvilágíthatja a kérdésünket, mely általánosságban a következő.

Spranger kiindulásában felvettük, hogy van néhány jellembeli „alapforma“, bárminő kábitóan sokféle „komplex-jellemet“ mutat is a valóság; ezek: *a) a technikai, b) szociális és c) az axiológiai* én alapformái. Ez utóbbit, ha végletes esetről (extrémtípusról) van szó, „értékel telt“-nek mondtuk; általában pedig célszerű egyszerűen *eszménykövetőnek* mondanunk vagy tiszta idealistának. Problémánk ezúttal az, vajjon ha kimutatható, hogy amaz alapformáknak megvan a maguk sajátos célvilága (a természet, az ember, az érték), nem mutatható-e ki ugyancsak *alapformák* szerint három sajátos *kielégülési forma* is? Ez fontos annyiból, hogy a jellem alapformái olykor nehezen nyomozhatók ki, a kielégülési formák viszont aránylag könnyebben s így gyakorlati kritériumul az utóbbi alkalmas lesz. Tekintsünk az alapformák némely fő vonására.

a) Legláthatóbb a technikai én, melynek gyakorlati célvilága „kint“ van a természetben. Ez a típus, minő a mérnöké, C. G. Jungnak újabban igen divatosná vált műszavával, „extravertált“ lesz. Egész lelki arca „kifelé forduló“, kifelé alkotó, a „kint“-alkotás lehetőségein csüng egész lénye. A „kint“ velem (alanyisággal) szemben álló dolog azonban kettőt jelenthet: tárgyi világot és személyi világot s ez oly jelentős különbség, hogy nézetünk szerint annak elhanyagolása veszélyes torzítására (nemcsak valaminő ökonómikus rövidítésre, „leegyszerűsítésre“) vezet.

A technikai én gazdálkodik, szerez, alkot. Sőt, ha az embert fogadja szolgálatába, az ember sem lesz szerinte más, mint puszta technikai eszköz. Ha a technikai énben nincs egy „szociális olajcsep“, ha tisztán, végletesen a maga alaptípusának szűk keretei közt marad, akkor az embert könyörtelenül kizsákmányolja. Nem fog tehát arra pályázni, hogy az emberek őt becsüljék, sőt szeressék. Sajátos attitűdforma jelentkezik itt: számára *elég a disztanciált lét*, a vagyoniában elzárkózottsága, önkielégülése ú. n. szükségletei terén.

Röviden: a technikai én alapformájának megfelel egy *kielégülési alapforma: önmaga ellátottsága*. Minő csodálatos, mondja a szociális én alapformája szerint gondolkodó ember, hogy egyes emberek gazdagon, elzárkózva, diadalittasan, sikereik után feltétlenül kielégülten élnek, holott környezetük gyűlöli és megveti őket! A technikai én könyörtelen, hideg racionalitását a gyűlölet-özön — lelkileg — nem zavarja. Ők hozzá vannak szokva a disztanciálódáshoz, még örülnek is a disztanciáltság fennálló állapotának, ami épp a szociális én számára elviselhetetlen volna, hiszen a szociális én „közeledni“ akar, tapad embertársához, kitől azt várja, hogy őt szeresse.

Már is észreveszünk bizonyos *korrelációt*, mely fennáll 1. karakterbeli alapforma, 2. kielégülési mód közt, de ezen túl egy 3. tény is szemeink elé kerül: az, hogy az alapforma és kielégülés sajátos társas *viszonyformát*, attitűdformát is átlagosnak mutat. A technikai ében bizonyos egoisztikus magatartás nyilvánul meg, benső formái szerint nem óhajt „közeledni” másokhoz, hanem épp önállóságra, önérvényesülésre, sőt *disztanciáltságra*, távolságtartásra törekszik, míg vele szemben a szociális én mások felé „közelít”, sőt adott esetben egybeolvad másokkal. A szeretet valaminő alakja megvan a technikai ében is, ámde e szeretet külsőleges, mely mögött érdek, önző számítás rejlik, míg a szociális én attitűdje a szeretetben benső, önzetlen, salaknélküli, spontán és teljes.

b) A szociális én alkotóvilága szintén „kint” van, magatartása tehát (nem *más*, hanem) *mások* felé fordul, extravertálnak mondható, ámde ez a szó épp félre vezethet bennünket, mert ama magatartás nem mint „kint” levőt, pusztán szemléli a mást, mintegy kifürkészi felhasználhatóság (eszköz) szempontjából, miként a technikai én, hanem a mást mint *személyt* látja meg s azt *magához vonni* akarja; ez tehát sem nem extravertált, sem nem maga felé forduló (introvertált), hanem inkább magához vonó (adhéziós) típus.

Másutt kifejtettük, hogy a szociális én alaplényege a *szeretet*. Valóban a szociális lény soha nem fog kielégülést találni a pusztá el-látottságban, miként a technikai én; lelke mélyén más vágy él: vágy a szeretet után. Az anya boldogtalan volna, bárminő bőségesen volna is ellátva, ha nem szeretné őt a gyermeke. Az anyai szeretet közmondásos maximuma azonban a társadalmi érintkezések széles frontvonalán nehezen tételezhető fel. A szociális én csak sóvárog e felé a maximális célpont felé, de azt aligha reméli, hogy őt *mindenki* szeresse. Van azonban egy pont, melyre ez a típus feltétlen igényt tart: ez az, hogy mindenki *bizalommal* forduljon hozzá. Ez mintegy a szociális én létminimuma. Fel van ez alaptípushoz tartozó ember háborodva, mélységesen nyugtalan, ha bizalmatlanul kezelik, ha őt ennek folytán disztanciálni, eltávolítani próbáljuk.

Bárminő röviden és vázlatosan utalunk is erre a kielégülési módra (hiszen az alapformák tana ma tulajdonkép a termékenyítő kutatás-hipotézis igényét rejt magában), látható, hogy más az *ellátottság kielégülési formája*, mely megfelel a technikai én alapformájának és gyökeresen más a *szeretet és bizalom állapota*, melyben a szociális én ismeri fel a maga alapformájának kielégülési módját.

c) Keresnünk kell végül az *eszménykövető* (axiológiai) én kielégülési alapformáját. Ez a típus éppen nincs és sajnos, ritkán lehet a felszínen. A társadalmi, állami és kulturális élet kívánalmait által elő-idezett tömeges munka oly nagyarányú, hogy e dividendából csaknem mindenkire igen nagy munkamennyiség esik. Telve vagyunk kisebb-

nagyobb problémával, amelyet gondos „technikával” kell megoldanunk. Mi sem természetesebb, mint az, hogy az igazi (karakterológiai tipikus) „eszménykövető én” plasztikus példákban ma szinte csak kivételesen áll előttünk. A tömegkultúra hézagain mégis áteszillan ez a típus is, az „idealista” típusa. Habár ritkák az esetek, mégis feltűnik, mi rejlik sokszor egy befelé forduló, introvertált s így „szürke” élet mögött. Nemes és tiszta idealizmus ott parázslék a lélek külszíne mögött. Az ilyen eszménykövető én a maga axiológiai vénájával nem büszkélkedik — ez számára „természetes” —, hanem áldozatos útját járja s csak egyes alkalmak mutatják, hogy kicsiny áldozatainak végtelen sora mögött egy nagy életeszmeny érték-diapazonja hangzik fel. Bizonyos heroizmus hajlama érzik ki a tiszta idealista minden cselekvéséből, legyen az tudós vagy művész, politikus vagy vallásos ember. A nagy és objektív értékrend őt kötelezi, állandó irányt mutat neki. Objektív szférához van lelkileg hozzánőve. És ha megadatott az alkalom, hogy felbukkanva a technikai életügyek áradó folyamából, valaminő, számára jelentékeny alkotást hozhat létre, az eszménykövető én, az objektív érték-szférát érintve, a *felmagasztosulás* állapotát éli át. Nem más ez, mint az értékközelség tiszta öröme. Ez az axiológiai én sajátos kielégülés-formája. Ennek az énnak, mint tiszta alapformának, mit sem számít vagyon, hírnév, nem sokat számít a hozzá közelálló szeretete sem (ami igen sajátos), hiszen ezt az axiológiai, eszménykövető ént épp környezete gyakran félreérti és ócsárolja vagy panaszkodik „fanatizmusa” miatt. Valóban a tiszta eszménykövető én fanatikusan tiszteli a magas értékek világát, őt nem az *emberek* normái kötik, hanem az *önértékek* magassága kötelezi el. Élete objektív beállítottságú s még a legtisztább perszonális (hozzá közelálló személyek iránti) szeretet is „csak szubjektívnek” tűnik fel.

Alapvető hiba volna, ha elterjedne az a hiedelem, mely szerint az axiológiai én, a tiszta eszmények követésére beidegzett embertípus ritka s ide csak a modern hőroszok, művészek, tudósok, nagy politikusok, szentek, teremő szellemek tartoznak. Nem a hősök és „representatív emberek” hegycsúcsain járunk az axiológiai ént kutatva, hanem a hétköznapi poros országútján is. Mindenek előtt mindenki mélyen kifejlesztí axiológiai énjét, aki mélységesen vallásos. Ez az emberiség legáltalánosabb axiológiai életsíkja. De szűkebb életkörökben is felcsillan az axiológiai véna forrása, ott, ahol a mindennapi életproblémák nagy tömegével találkozunk. Az axiológiai, eszménykövető én magunkban kifejlesztve nem kiváltság, hanem egyetemes emberi lehetőség.

Az átlagos ember is képes heroizmusra, mély áldozatra nagy értékekkel szemben, szereti hazáját, vallását, kultúráját. Sajátos az, ha harcba viszik őt a körülmények (mai társadalmi harcok mutatják), kicsinységéhez és társadalmi jelentéktelenségéhez képest olykor igen nagy áldozatot tud hozni, számára a legnagyobbat: életét adja oda. És ekkor

valóban, őszintén érez felmagasztosultságot. Itt tűnik ki, hogy a modern technikai kor is csak elleplezi az eszménykövető típus elterjedtségét.

Nem folytatjuk a vázlat vázlatos továbbépítését. Mint kutatás-hipotézist közöljük, hiszen a részletek felkutatása még hátra van. Annyi bizonyára máris némi világosságot nyerhetett, hogy minő más természetű a kielégülés a három esetben: 1. az ellátottság, 2. a szeretet és bizalom állapota, 3. a felmagasztosultság esetén.

Ez a három kielégülés-forma kapcsolatos három jellembeli alapformával: a technikai, a szociális és az eszménykövető énnel. Mindenik én a *maga* kielégülés-formáját keresi fel s mindenik jellembeli alapforma csak a maga kielégülés-formájában érez *valódi* kielégülést. És ha a sors mást ad? Ez esetben *álkielégülés* keletkezik, — abban látjuk az érintett mai nyugtalanság egyik fő okát, hogy a kielégülések sorába annyi álkielégülés csúszik be.

Az épp a mai technicista kor egyik végzete, hogy az emberi kielégülést csak technikai szemüvegen át tudja felfogni, alig ad valamit a szociális énnel és az eszménykövető énnel, legsajátosabb kielégülésük céljára.

Az egyenlőség-dogma ideje elmúlt. Az absztrakt emberen túl az egyes jellemformák tekintetbevétele érkezett el. D. I.

Teremtő egyéniség, belső forma.

(Rudolf Odebrecht esztétikája.)*

I.

A közelmúlt pszichológiai jellegű esztétikájában tárgyat és tudat spontaneitását mély szakadék választotta el egymástól.

Főleg ez volt az oka annak is, hogy ez az esztétika három elszigetelt területre oszlott, három olyan tartományra, amelyek csak szomszédosak voltak, de bensőbb közösségben nem lehetett őket egyesíteni: a műélvezésre, a művészi teremtésre és a kész műalkotásra.

Az első, a műélvezés pszichológiai elemzése, számított tulajdonképeni esztétikának s jellemző, hogy mellette a második, a művészi teremtése, alig jutott szerephez, bár — mivel az alkotás folyamatának és a zseniális személyiségnek pszichofizikai vizsgálatában merült ki —

* Rudolf Odebrecht művei: 1. Beiträge zu einer Systematik des reinen Bewusstseins, Leipzig, 1909. 2. Kleines philosophisches Wörterbuch, Leipzig. 3. Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie. I. kötet. Das ästhetische Werterlebnis. Berlin, 1927. 4. Gefühl und schöpferische Gestaltung. Berlin, 1929. 5. Gefühl und Ganzheit. (Psychologie F. Kruegers.) Berlin, 1929. 6. Form und Geist. (Der Aufstieg des dialektischen Gedanken in Kants Ästhetik.) Berlin, 1932, 8. Ästhetik der Gegenwart. Berlin, 1932. 9. Nikolaus von Cues und der deutsche Geist. Berlin, 1934.

módszertani megújulás innen sem származhatott volna; végül a harmadik, a kész műalkotásé, művészettudomány néven egyre inkább önállóságra törekedett, vitássá téve a műélvezés lélektanának vezető szerepét. Ezért egyre sürgetőbbnek látszott e három terület viszonyának tisztázása (l. Dessoir, Utitz, Fr. Kries kísérleteit).

A szervetlenség természetes következménye volt annak, hogy a vizsgálódások a kauzalitás síkján mozogtak, az érték élményétől lényegében idegen síkon. Próbakő a műélvezés létrejötte, az érdektelen és általános tetszés, a szükségképesség háttérbe szorult. A tárgyi normák közül is nem egy, — mint az emberileg jelentős tartalom, a forma és tartalom megegyezése, az egység a különféleségben — annak az elvnek jegyében álltak, amely szerint a művészi élménynek az a lényege, hogy minél kényelmesebben, minél nagyobb erőmegtakarítással (ekként okoz „funkciós gyönyört“) jussunk általa kielégüléshez. A művészi érték-élményt — e lényegénél fogva arisztokratikus valamit — nagyon is demokratikus színvonalra szállítja le ez a felfogás; az alkotó művészt kiszolgáltatja a közönségnek, a korizlésnek, ezek függvényévé teszi, ahelyett, hogy az értékkeremtés folyamatának erőfeszítéssel, fáradsággal járó, bonyolult voltát hangoztatva a teremő szuverenitását hirdetné és a szemlélőtől kívánná meg, hogy vállalja az alkalmazkodást, tanulást, beleilleszkedést. Erősen hajlott ez az esztétika a szociológiai irány felé s egyes országokban, mint például Franciaországban, ebben is tetőződött be. A cél nem az értékélmény sajátos területének éles elhatárolása, hanem e határok elmosása a gyakorlati, mindennapi élet felé; ilyen irányba hat a beleérzés elmélete, s ez rejlik az emberileg jelentős tartalom elvében; amely egyébként is nagyon relatív, sok minden befér — csupán az örökbecsű műalkotások egy része nem: ezek nem egyszer jelentéktelen, hasztalan és haszontalan életmozzanatokat emelnek értékrangra — teremő alakítás által.

A pszichológiai jellegű esztétikában mindamellett volt egy elv, a belső forma elve, amely a forma és tartalom benső viszonyát kifejezésre juttatja s így alkalmasnak látszott arra, hogy hidat verjen élmény és tárgy között. Azonban ez az elv Jonas Cohnnál és Volkelt-nél is azt jelenti, hogy a tárgy lényege kifejezésre jut a felszínen; a forma e fogalma nem „hatásforma“, hanem „létezésforma“, még pedig alakulat és kifejezés értelemben, tehát egyrészt itt is tapasztalati síkon, a kauzalitás síkján mozog a vizsgálódás s másrészt itt is a kész mű, a változatlan holt tárgy az, amivel szembe találjuk magunkat.

A teremő alakítás gondolata s vele az individualitásé e művészet-felfogás számára idegen. Ami az egyéniség problémája iránt tanúsított idegenkedést illeti, ez még a kanti alapvetés öröksége, de bár Kantot a korszellem, a XVIII. század racionalizmusa meggátolta abban, hogy az egyéniség irracionális problémája iránt érzéke legyen, a teremő alakítás elve mégis középponti helyet foglal el az Urteilkraftban —

s Odebrecht új alapvetési kísérletében méltán hivatkozhatik arra is, hogy Kant e „zseniális öregkori művében mélyen elrejtve egy emocionális struktúrlélektan csirái is benne rejlenek“.

II.

Odebrecht az eddigi rendszerek alapvetésének főhiányosságát abban jelöli meg, hogy bennük a tárgy fogalma a maga empirikus adottságában, esetlegességében került használatba. Pedig — mint azt részint az újkantianizmusnak, részint Husserl fenomenológiai vizsgálódásainak felhasználásával megállapítja — míg az egyszerű tárgy a kívülről-kapottság, az afficiáltság hangsúlyával, a maga különállásában vétetik tudomásul, holt tudatbirtok, addig az esztétikai tárgy éppúgy, mint a tudományos gondolkodásé, az egytétélezésen túlhaladó összefüggés bizonyosságát jelenti. Az érzéki élmény sztatikus jellegű (szinguláris noéma, „valahol és valamikor, itt és most-adottság“); ezzel szemben az értékélmény rendszerbe ágyazott noémája újat, fluktuálót jelent, dinamikus reprezentáció újszerű feladatát (pl. a gondolkodás strukturösszefüggéseinek a megélését, a megkülönböztetés, sorozás és célkitűzés folyamataiban). Legjobban úgy jellemezhetjük a kettőt, ha az egyiket létformának, a másikat hatásformának nevezzük. Amaz adottságként jelenik meg a létezés jellegével, emez, mint dinamis, a tudatformálás, az érvényesség jellegével. Az értéknek — legyen az etikai, kategoriális vagy esztétikai — pszichológiai szingularitását és szubjektív variabilitását az egészbe rendezettség szüntetheti meg. Az ilyen érték többé nem valami egyes csupán, hanem mindenkor szimbólikus reprezentáció s a tartalomnál, amely nagyon is véletlen, jelentősebb maga az értékteremtő tudatfunkció.

Arra vonatkozólag, hogy nem aggályos-e így szétválasztatlanul tenni vizsgálat tárgyává az esztétikai és egyéb tudatértékek területét, méltán mondhatja Odebrecht, hogy időelőtti szétválasztásuk oly határ-megállapításokhoz vezet, amilyenek a tudat területén egyáltalán nincsenek; de hozzáteheti ehhez azt is, hogy Kantnak, Goethenek egyaránt a művészi értékélmény területén tűnt elsősorban szemébe a teremtető alakítás.

Odebrecht a tudatfolyamat tárgyalakító és meghatározó jellegéről vallott felfogását nem egy tekintetben megerősítve látja Kruegernek az esztétikai, érzelmi értékélmény szempontjából oly jelentős struktúrlélektanában. A tárgyi élmény részletformáltsága eszerint is be van ágyazva a pszichikai történet egészébe: a részeknek az egész által való meghatározottsága (a komplexkvalitás) alapján a tudatélet állandó folyamatából való minden kiszakítás értelmetlenségre vezet s az esztétikai, emocionális értékélmény szempontjából ez annál jelentősebb, mert a tudatélet ez állandó folyamata épp az érzelmi élet. Lelkünk struktúregészéről az élmény legteljesebb formájánál, az emocionálisnál

szerzünk tudomást. S míg a kategoriális szférában ki van kapcsolva az én-vonatkozás, addig a művészetnek, az érzelmi értékélménynek feladata ennek alakítása, az empirikus, esetleges én legyőzése s a személyiség értékének kifejezése. Érzelmeken nem animálishoz kötött, kaotikus valamit értve — amiről Hegel méltán mondhatta: das Widernenschliche, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben —, hanem a pszichikai létnek azt a birodalmát, amely élesen különbözik bensőségével és mélységével a tovaftutó izgalmaktól és feszültségektől. E mélységérzelmeknek gyenge a tárgyi irányzottságuk és az intenzitásuk, de annál mélyebbre hatók, annál átölelőbben hatolnak személyi struktúráink lelki szubsztanciájába; míg a nagy intenzitású izgalmak iránt egykettőre eltompulunk, ha ismétlődnek, a mélységérzelmek iránt a gyakorlás által egyre fogékonyabbakká válunk, egyre jobban erősödnek. Rajtuk van a bélyege valami olyannak, ami maradandó és tartós, mert saját lényük egységes formameghatározottságából és értékelő, érték-meghatározó magstruktúrájának legmélyéből nőnek. S minthogy onnan származnak, lelki életünk magvába hatolva, állandóan befolyásolják annak növekedését: lelkünk nő az érzelmek feszültségében. Van bennük valami keménység, jellemzi őket a heroikus vágy a fájdalmas ellentét után: fájdalom és gyönyör váltakozásában segítik elő a növekedést.

Ilyen élmény a vallásos odaadás, a kötelességből fakadó önmegtagadás fájdalmas, férfias érzése mellett a művészetben megélt legfőbb gyönyör is. Odebrecht szerint különösen a német szellem fausti feltörekvésében jut az élménynek ez a polaritása kifejezésre; megnyilvánul ez a gótikus képalakításban, mint a realizmus és a misztikus bensőség egysége.

Az esztétikai élmény feszültségek megéléseként adatik, mint valamely alakítás bensősége: szintézis végrehajtása követelmény és beteljesítés között. A közelmúlt pszichológiai esztétikájának tárgya egysugarú élvezetintencióban való megragadást jelentett. A tárgy felé fordultunk itt. Ezt az értéklátszatot át kell változtatnunk teremtő megalapozású „értékben-létellé”. Idegen formák élvezésének, a művészet ízlelgetésének, a gyönyörteli értékbeleélésben való pihenésnek nincs közössége a valódi művészi élménnyel. Csupán akkor lesz a művészi idegenérték a mi értékünk, ha az egész élményben, mint önmagát teremtő érték újra alkotódik.

III.

Ha párhuzamba állítjuk a két tudatrégió: a kognitív (a) és az érzésszerű megalapozottságú (b)-fokozatait, a tetikus funkciónak az elsőben (a) az egyszerű észreveszés — a másodikban (b) a tetszés felel meg; szintetikus funkcióként: (a) teremtő appercepció, (b) esztétikai aktus; a két régióban ezek által elért cél: (a) regionális idea — illetőleg (b) regionális hangulati egység.

A tetikus funkciónak megfelelő tetszés síkján, például ha egy naplementét szépnek tartok, az ítélet még nem tudategységbe rendezett; az állapotérzések beleszövődnek mint bizonytalan kísérő jelenségek s a természeti benyomásnál a hangulati beleérzés határozott megkötéséről nem lehet szó. Uralkodók a reakcióérzések s ha a naplemente szelídségéről beszélünk, állapotérzéseinkből növvő reakcióérzésekről van szó. A természeti szépben csupán az alap van meg, az egybeszövődő, elmosódó hangulat, az anyag, amit alakítanunk kell. Hiányzik belőle az egyértelműség. Itt van például a hold, a kísértetieségnek, szomorúságnak, ábrándnak és még sok más hasonlónak a képviselője az általános köztudatban. Pusztán csak az érzés tárgyiasítás fokát jelenti a természeti szép élvezete, nem jutunk benne túl e fokon valamely hangulati zóna megelégségéig. Hiányzik belőle a hatásforma noémája, amely az egyértelmű intenzitászóna megelégségéhez szükséges; a hangulati együtthatók konstituálólág nincsenek vonatkozásban a tárggyal. A természeti táj olyan erőmezőny, amelyen az erővonalak határozott irány hiányában szétsugárzanak, míg a művészi teremtés tárgya esztétikai aktivitás, bizonyos pólus által rendezett erőter. A természeti szép élvezésénél ez a határozatlanság bizonyos elfogódottságot, ünneplés várakozást ébreszt. Felléphet ez az érzés egyeseknél különös finomsággal, de nem jut tovább a végső, a kimondhatatlan előtt való ingadozásnál, a lélek csapongásánál, az aktivitás minden tudatossága nélkül.

A műalkotásnak nem lehet ebben megrekednie, mert ez esetben hiányzik az esztétikai meghatározottság; a műalkotásnak nem ez az eredetivel azonos természeti hangulat a célja. Ruisdael természeti képei például éppen nem ilyen kiszakított részek a természetből s nem is tekinthetők ilyeneknek egy pillanatig sem s csupán az empirikus természet általános törvényeinek az elismerése köti össze őket vele. Ámde Ruisdael ezenfelül a lelkét megtöltő kozmikus-dinamika irányában kutat ennek formamegfelelője után s egy bizonyos alakításidea létezését akarja igazolni, amikor megmutatja, hogy a vélt képszerű világ hogyan zárható be ez alakítástörvénybe, hogyan vezethető le belőle és hogyan vezet vissza hozzá.

Ha ritmikus struktúra egésze köti meg az esztétikai tárgy alakját, ez világosan körvonalazott *élményzónával* jár együtt. Ez esetben hangulati evidencia annyit jelent, mint egy érzelemélménynek totalitásban való megélése. Az elszigeteltség igen jellemző vonása az evidenciaélménynek. A szinguláris tárgyi érzés épp oly kevésbé horizonttalan, mint valamely szubjektív állapotérzés. Része a szomszédos érzések szövetvényének, amelyből csak kvalitative és kvantitative különíthető el. Az esztétikai hangulat ellenben mint a műalkotás benső formájának élménye önmagán nyugszik: sie ist in sich, und wird durch sich begriffen, sie ist unvergleichbar (Grundlegung 119 l.); a zóna vagy réteg

más rétegekkel szemben horizonttalan. (A sok között a kognitívval szemben is csupán úgy, mint a többivel). Ellenben háttére minden élménynek van, de ez éppúgy alakított, mint a középpont.

A hangulat e fogalma nem azonos azzal, amit a pszichológiai iskola annak nevez; nem a lélek bizonytalan, lebegő, csíraszerű állapota, gondolatok, tétova érzések összevisszasága; Odebrecht szerint ez nem tartozik a műalkotásokhoz, hanem csupán általuk tétetik szabaddá. Nem azonos az esztétikai hangulat azzal sem, ami állapot-érzések utóhangjaként támad fel bennünk az ezekre való visszaemlékezéskor. Nem is az érzések egyszerű kapcsolatáról van itt szó. Szükséges előfeltétel hozzá az, amit Kant, Külpe kontemplációnak neveznek — de csupán előfeltétel. A művészi hangulatban a felfokozott lét egy bizonyos ritmusával találkozunk, amiként azt „a maga realitásában bármely Goethe-költeményben megélhetjük“. A teremtő hangulat egy bizonyos egyértelműleg alakított lelki intenzitás megélésének felel meg s a művészet regionális alapozás és egészberendezés által a személyiség értékét kíséri meg kifejezésre juttatni.

A zónatudatot Odebrecht az esztétikai értékélmény apriorijának tartja. Csupán ha tudatom bizonyos meghatározott rétegben egybe-találkozik a művészi alkotó szándék alapmozzanatával, kerülök a művel esztétikai vonatkozásba. Ha ez nem sikerült, az ábrázolt, minden úgynevezett leírás ellenére, idegen marad. Odebrecht főműve — még 1926-ban ígért — második kötetében szándékozik adni az esztétikai értékzónák morfológiáját. A velük való foglalkozást különben speciális és igen terjedelmes esztétikai kutatás feladatának tekinti, amely a műalkotásokat végre szellemtelen történeti szempontok helyett ilyen hangulati szférák szerint rétegezhethetné. E zónák leírása redukció és tárgytól való feloldás útján sikerülne s a principium individuationis visszanyerné azt a jogot, amelyből Kant érdektelen tetszése kiűzte. Pár zónát mégis jelez, bár nem tekinti véglegesnek leírásukat; figyelmeztet, hogy az elkopott művészettörténeti kifejezések használata azzal a veszéllyel jár, hogy felszínes analógiákat mély lényegösszefüggéseknek tartunk. Zónák lennének: az apollói, a megjelenési forma törvényszerűségére való beállítottsággal; rokon vele a dionysosi-dinamikus (Rubens), a gigantikus világalakító erők törvényszerűsége, itt a jelen-ségben ható folyamat számára szabadul fel az érzés; közel áll hozzá a. dionysosi-lirikus (Watteau); Michel Angeloé a heroikus-mitikus; Rembrandté a heroikus-misztikus; Claude Lorrainé a pasztorális természetű érzés. Megjegyzi, hogy a zónába való betekintést az erős személyiségélmény egyszerűségéig kell elmélyíteni s hogy semmikép sem akar merev fogalomkomplexekeket kiemelni; egyáltalában semmit, ami a művészi tárgyról leolvasható, hanem az esztétikai élménynek sajátos, az említett művészeknél megállapítható belső dinamikáját; s a hangsúlyt a külső tárgyiasságról a keletkezés, a megalapozás immanenciájára

akarja helyezni. Ezeket a belső formarokonság szerint hermeneutikus módon kell keresni. Nem a műfaj, hanem a hangulati zóna kell, hogy vizsgálat tárgya legyen. Nem is az esztétikai kategóriákat érti zónákon, mint amilyenek a tragikus, bájos, groteszk; ezek bármely zónában kifejezésre juthatnak. A kedélyállapot tartós színeződése bizonyos affektusban, ez az, amit hangulatként le akar írni. A művészi alkotásoktól azt követeljük, hogy a tartalom és forma megfelelő kapcsolatával egyetlen zónaklimát közvetítsenek s hogy meg legyen az erejük, hogy időbelileg kötött empirikus állapotérzéseinkből ebbe a klímába átvezessenek. Vannak zónák, amelyeknek oly sajátos a struktúrájuk, hogy más lényeges típusokat kizárni látszanak és ezért patológikusak. Az egész természet erre a hangra van áthangolva. Például Byronnál minden kozmikus erő ellenére a blazírt világfájdalom olyan kedélyréteghez vezet, amely terméketlen és minden más emócióra képtelen. Bár távol áll Odebrechtől a letompítottság, a szép lélek klasszicisztikus értelemben, valamint az egyéniség különlegességeinek kiirtása is, úgy érzi, hogy a totalítás érdekében minden beteges korcsalakzatot ki kell küszöbölni.

Különbözik a karakterológiai iránnyal szemben a zónák kapcsán a Grundlegung II. kötetében szándékozik állást foglalni s bár a maga részéről csak örömmel üdvözölheti az ilyen irányú vizsgálódásokat, nem ért egyet Utitz felfogásával: nem valamely személyiség empirikus alkatából érthető meg a műalkotás, hanem ellenkezőleg a műalkotáson keresztül vezet az út a személyiség megértéséhez. A művészi alakítás élményéből ismerhetjük meg bizonyos állapotnak a személyiségen belül egészzé való alakítását.

Nehezen lehet el az alapvetés az individualitás kérdésének módszeres tisztázása nélkül, éppen mert e probléma minden mondatot átitat. Nem csoda, hogy Fritz Kaufmann egybevetve Odebrecht „egyéni hangulati zónáját“ Heidegger „Befindlichkeit“-jével (Die Bedeutung der künstler. Stimmung. Husserlfestschrift. 1930) szükségesnek tartja megjegyezni: az egyéni zónák elmélete a külső világ intencionalitásáról való lemondás következtében „az individuális lényegszerűség autizmusához kell, hogy vezessen“. A rendszer legsebezhetőbb pontjára mutat így rá, az általános és az egyéni tudat viszonyának és általában az individualitás problémájának a tisztázatlanságára. Odebrecht, reflektálva Kaufmann megállapítására (Ästhetik der Gegenwart. 83. l.) indokolatlanul mondja az autizmus vádját, hiszen az ő „individualitása egy minden konkrét empirikus esetlegességet túlhaladó értékzónában van“. Egyébként szerinte igenis a „Befindlichkeit“-ünkről csak önmagunkra vonatkoztatással jöhetünk tisztába; a világgal szemben megállapított valamely sajátság csak „Geworfenheit“ lesz. „Im Gestaltungs-erlebnis..., wo Welthaftigkeit grundsätzlich eingeklammert ist, kann Dasein erst eigentlich offenbar werden.“

IV.

A teremtő szintézisnek az az aktusa, amelyben a műalkotás esztétikai tárggyá lesz, Odebrecht szerint a képfunkció, a jelentésváltozás. Ennek alapvető aktusa az arról való lemondás, ami a képben illúzió-szerűen tárgyi. Míg a beleérzés állandóan erre irányul — arra, ami esetleges, egyes — ezzel ellentétben az értékélmény teremtő hangulata nem a tárgyi forma szemléletében, hanem az élmény ritmikus hatásformájában, az alakításformában talál beteljesülést.

A jelentésváltozás a képforma és hatásforma váltakozó háttérbeszorulása. Például egy beteg szobáját ábrázoló képen a kedély először megindítása a képszerű adottság által; ebből oldódik ki a teremtő szintézis, amely az élménynek értelmet kölcsönöz.

Az alkotás maga is valamilyen téma betöltéséhez van kötve, amelyhez a bevezető konkrét aktus adta, ütötte meg az alaphangot. A téma tehát nem tűnik el, „kézben tartjuk“ („es wird im Griff behalten“, a husserli fenomenológia egyik jellemző terminus technika; Husserl: Ideen 253. l.). Ami elmarad, az a dologszerűség, a valódinak-vélés jellege.

Hogy az élmény és forma kapcsolata hogyan jelenti bizonyos hangulati zóna reprezentációját, azt szerzőnk Goethének az elégikus vers ritmusához való viszonyával érzékelteti. Goethe az Italienische Reisen-ben írja, hogy a Rómából való távozása előtti éjszakán a telihold teljes fényében úszó város varázsát egyszerre érezte át. Az egész fénytömeg s a mély, néha reflexek által megvilágított árnyak valami más, nagyoobszerű világ ígézetébe vonták s ezeken a sétákon egész itt-tartózkodásának áttekinthetelen élménymennyiségét összesűrítette. „Dieses in aufgeregter Seele tief und gross empfunden, erregte eine Stimmung, die ich heroisch-elegisch nennen darf, woraus sich in poetischer Form eine Elegie bilden wollte“ — írja. Természetesen Odebrecht nem úgy érti, hogy magának az egyszerű természeti benyomásnak lenne köze az elégikus ritmushoz. „Csak megütődik egy téma és a téma vezetésével a költő éneklő lelke megkeresi önmagában azt a hangulati zónát, amelyet rokonforma segítségével élményevidenciára juttat.“ Goethe számára az elégikus vers nem csupán külső forma, hanem évek során át vezető motívum, kísérő akkord, amely reprezentatív módon jelentkezik és megcsendül fülében, ha emlékezetben átéli Itáliát: „befelé figyel, arra, amit alakítani akar abból, amit ott megélt“. A forma azáltal jelentkezik, mint valami lelkinak alakítotttsága, ha valamely noetikus körforgás középpontjává lesz, elhagyja az empirikus jelenség véletlenségét és egyedisége fölé emelkedve: evidenciaélmény szimbolikus reprezentációjává válik. A tartalom és forma viszonya ingadozó, alig meghatározható, amennyiben tárgyi tartalomra és alakított tárgyra gondolunk; megoldáshoz csupán úgy juthatunk, ha a tárgvias-

ságra-vonatkozást feladjuk. A tárgyas képletkomplexumtól és a vele egybekapcsolt mellékfolyamatoktól meg kell szabadulnunk s a tekintet-változás középpontját a ritmikus formában keresnünk, ezt kell a bennünket megtöltő hangulattal átítatni. Csupán ezt nevezi Odebrecht esztétikai látásnak és hallásnak és hozzáteszi: „es will erarbeitet und wie alles Bedeutsame erlernt sein“. A képmoéma nem veszi el tetikus jellegét. A formára való szintetikus beállítottság a képélményre való tekintettel végbemenő szintézis. E szintetikus aktus megköti az élményfolyamat minden egyes részét; épp ez a bonyolultság, többretegűség, tudatfunkciófolyamat az, amely evidenciajelleget biztosít az élménynek.

A valóságban nem folyik le a jelzett polaritásokon minden jelentésváltozás s inkább forma és tartalom közötti állandó ingadozással jelölhető; részletfolyamatokban játszódik le s ezek által fokozódik fel a szemlélő fogékonysága addig az érzékenységfokig, amely szükséges ahhoz, hogy a hangulati zónák kívánt birodalmába jussunk. Megjegyezi, hogy a természet élvezésénél sem marad a tekintetsugár iránya változatlan, de hiányzik az intencionális forma ellenpólusa. A műalkotás lényeges jegye, hogy természeti dolgot vél s aztán valami tisztán képszerűt, ornamentálisat ábrázol. Majd különváltan, majd egymásra torlódottan vonul át kép és formaélmény tudatunkban. A különböző hangulati zónák leírásához egyedüli eszköz, hogy a kettő egymáshoz való viszonyának, egymásba-olvadásának, egymásfölérekedésének a fokát megállapítjuk.

Az, hogy az érzelemterhes tartalom és hangulatbetöltő forma között milyen a viszony, a művészi ökonomia problémája. Általánosságban: mennél erősebb a bevezető érzelem-kifejezés, annál nehezebbé lesz a tulajdonképeni esztétikai stádium bevezetése. Viszont mennél semlegesebb az érzelemélmény, az intencionális hatásforma közvetlen előtérbenyomulása által, annál kisebb a kilátás az általános közölhetőségre. (Futurista munkánál nem hajtható végre a jelentésváltozás, mert az empirikus alakulatközpont megsemmisítése következtében a bevezető érzelmi tárgyiasság nincs meg s így a hangulatszerű, intencionális jellegű közölhetőség is megszűnik.) Hogy a forma és tartalom egyoldalúsága közül melyiket választja a művész, az részint alkotó erejétől, részint attól függ, hogy milyen zónát akar ábrázolni. Általánosságban el lehet mondani, hogy minden igazi műalkotás illúzióminimusra törekszik; így a bevezető hangulati munka jelentősen nagyobb; ennek fejében azonban az aktivitás annál gáttalanabban kifejlődhetik. Odebrecht utal arra, hogy a középkor milyen kitűnően értett ahhoz a feladathoz, hogy az egyre határozottabban éreztetett vonalszerűség által a szemet a valóságillúziótól elvezesse és a tudatot a hangulati tartalom megalapozásához segítse. A naturalista műalkotásnál a tárgy megmarad a maga konkrét szervességében, míg a noetikus funkciók kószálva, ingadozva, egymáson át- meg átömlenek. Az apollói zónánál

a természeti entelechia emelkedik lelki kifejezésre, pszichikai intenció és kozmikus beteljesítés összhangban állnak egymással, legalább is azonos cél felé konvergálnak. A hellén művészeti alkotásokban az esztétikai folyamat lefolyásának ideális esetét láthatnók, ha a naturalisztikus beállítottság nem állna meg a tetsző szemléletnél, anélkül, hogy bármi hajlandóságot is mutatna a jelentésváltozás véghezvitelére. Pedig men-nél intenzívebb a jelentésváltozás dinamikája, annál bensőbben kell fellépnie a képszerűben az egybeolvadásoknak és egymáson áthullám-zásoknak.

A festészetben belül, mint a jelentésváltozás eszköze is vezető helyet kap a kép-vonal: rajz, rézkarc, fametszeté az elsőség; a színek-ben van valami empirikus a számára; az impresszionizmust a helyte-len művészi ízlésért éppúgy okolja, mint a naturalizmust, vagy a klasszicisztikus „szépségideált“, amelytől nem egy jól, grafikusán induló művész elcsábította magát. A jelentésváltozás, a teremtő fejlődést megindító hangulattal átitatott forma a zene problémáját teljesen meg-oldaná. Éppen formális volta nem okoz gondot; itt inkább azt kell keresni, hogy van-e témaszerű, amin a jelentésváltozást végre kell hajtani.

Ha a művészi teremtésnél vizsgáljuk a jelentésváltozást, erősen ott kísért a veszély, hogy a fenomenológiai szempontok helyébe pszicho-lógiaiak csúsznak. Fr. Th. Vischer és Hartmann szerint érzelmi hangu-lat a kiindulópont a művész alkotótevékenységénél; Volkelt hangsú-lyozza, hogy ez a hangulat alak és tárgy nélküli (Schillernél egyenest zenei volt). De ha ezt a hangulatot szülésfájdalomszerűnek tüntetjük föl — amelytől mintegy szabadulni akarna a művész —, egyben eszté-tikailag értéktelennek nyilvánítjuk. Így nem lehetne benső szerves vo-natkozásban az individualitás egészével; már elsőleges stádiumban kell hogy jelentkezék az iránytszabó, értékteremtő principium: az alakítás értelmét nem valami az egyéniséggel szemben vonatkozás nélküli tárgy-gyal hozzuk kapcsolatba, hanem a teremtő aktust, mint ennek az él-ménynek az alakítását fogjuk fel. A művészi autonómiát úgy értelmez-zük, hogy a vázlat sejtyszerű ősmagvából a tárgy- és érzelmkompozíciói-t le kell tudnunk vezetni és abból le kell tudnunk igazolni.

V.

A pusztá létforma és hatásforma között az anyagmegérzés terem-t kapcsolatot. Az anyag eddig részint mint negatív valami, valóságsík-jelző, vagy egyenest mint az ideának kikerülhetetlen, de felesleges, esztétikailag teljesen jelentéktelen hordozója jött számításba. Odebrecht most szervesen belekapcsolja: a művész egyénisége a vele szemben álló anyag ellenállása révén fejt ki önmagát.

Az individualitás problémáját illetőleg legtermékenyebb, legérté-kesebb helyek egyike talán az, amikor épp az egyéniség kifejtéséhez

szükségessé teszi az anyagot: anyag és lélek az a két pólus, amely nélkül az individualizáció problémája el nem gondolható. „Am Stofflichen und durch das Stoffliche bestimmt sich das Gefüge des Geistigen zu seiner Besonderheit.“ Abból, hogy test és lélek ellenpólusából áll, érthető az élet kegyetlen törvénye, amely az önértékűség helyébe a természeti szükségyszerűséget és a korlátozottságot helyezi. „Ganz Mensch, ganz Gattung zu sein, ist und bleibt die höchste sittliche Forderung des Lebens.“ De ha az élet funkciója az ént helyi értékűvé alacsonyítja is, — a saját-törvényűség követelményét ki nem olthatja ezzel. Egy, az élettől szabad világban az anyag és egyéniség ismét értékmegalapozó viszonyban egyesülhetnek.

Ahol az anyag sajátosságáról és a művész alakító szándékáról beszél, melegszik Odebrecht legjobban föl. A grafikus is megszólal benne, amikor arról ír, hogy miként kutatja a rézkarcoló az anyag szívét; hogyan cikázik a szerszám a síma felszínén, hogy enyeleg s hogyan mélyül a fényt változtató érc belsejébe. Gomolyogva és határozatlanul él az idea a művész lelkében, határozottan, parancsolóan áll előtte az anyag. „Den Blöcken aus Carrara galt die innigste Liebe Michelangelos.“

A teremtő egyéniség az anyag megmunkálásában saját individualitásának törvényszerűségét keresi. Minden műalkotásnak megvan a maga stílusa, amely mint ilyen nem ismételhető meg. Sem nem formai, sem nem tartalmi ez, hanem funkcióviszonyt jelöl. Stílus-teremtő az egyéniség; a stíluskorszak nem egyéb, mint a zsenialitás kizsákmányolása a tömeg által s így könnyen megérthető jelenség. S éppen mert egyén teremt a stílust, a korszakok nem átmenettel, hanem szakadékkal választódnak el egymástól. A teremtő művész alkotása eddig nem sejtett élményt, újat ad. A stíluskorszakok csupán a szociális tudatba átment, esztétikailag értéktelen utánrezgései ennek.

Mindezek kapcsán felmerül a kérdés, hogyan viszonylik az egyéni szellem és a történeti folyamat egymáshoz. A szellem — nézete szerint is — lényegében történelmi önkifejlés, történet és szellem egymást kiegészítő fogalmak. A történelmi folyamat tér- és időkööttségben megy végbe: konkrét oki összefüggésben és életformákban: élő egyénekben és személyi struktúrákban nyilvánul meg, vallja Nicolai Hartmannal egyetértve.

Maguk a művészi alkotások körül is ott zajlik a történelem folyama: hol távolodni látszanak benne, hol közelednek felénk s vannak, amelyek az örökkévalóság mozdulatlanságával állnak a zajló áradatban. Közöttünk és az egyén feletti értéktudat között ott áll a jelen a maga forróütemű életével, ennek mélyeiből nő a mi érzésünk s emelkedik a művész teremtő ereje is a személyfeletti érték alakításához. „De épp, ha a jelen entuziazmusa elhangzott, figyelhetünk a halk hangra, amely az érzés-tárgyiasság derengésében megszólal és időtlen

szimfóniában zendül meg, ha sikerül megfeszített figyelmünket a tárgyaltalan forma felé fordítani.“

Van, ami meghal műben és van, ami örökkévaló állandóságú. S ez, ami örökké új virágzásra érdemes, vezet el az ősmotívumú formáláshoz. Ha eltűnt az utolsó lehetősége is az érzésutánélésnek, a forma lelket vesztve áll előttünk, a műalkotás halott — s legfeljebb művészettudományi és pszichológiai érdeklődés tárgya lehet.

VI.

Odebrecht megoldási kísérletei minden bizonnyal elmélyítették és továbbvitték a problémákat. Fejlődéstörténetileg e tekintetben csak növeli jelentőségét az, hogy a történelmi problematika iránt különösen finom érzéke van. Fenomenológiai vizsgálat eredményei nem igényelnek többet, mint hogy a javíthatóság jellegével fogadjuk el őket. (Husserl: *Ideen* 201. l.) S ha ez az elv a logika terén aggályt ébresztget is, az esztétika terén inkább elfogadható, nem fenyegeti létében a gondolkozást.

Kétségtelenül, bizonyos tartózkodó óvatosságot parancsol az a körülmény, hogy az alakítás, a létezés és hatásforma dinamizmusának elmélete a germán lélek alakításformáin épül, de ha a germán lélek metafizikai mélységeinek átélése vezetett is az elmélet felismeréseéhez, törvénye a zónák sokfélesége s így nemhogy egyetlen stílus válnék benne kizárólagos normaadóvá — mint például a klasszicizmus esztétikájában —, hanem út nyílik általa a legkülönbözőbb egyéni, kor- és nemzeti stílusok elfogadásához. A különféle, nagyon is általános normák kutatása helyett az értékélmény lényegét tisztázva az esztétika oly közel jutott a művészet eleven sokféleségéhez, mint még soha: ha valamely műalkotás közvetítette a formálás alapmotívumát, ha átélhető volt, műalkotásnak bizonyult és egyéb bírálatot szükségtelen felette gyakorolni.

Baránszky-Jób László.

Jendrassik Aurél.

(1904—1927.)

A tragikus sorsú magyar filozófiai tehetségek sorában érdemel említést. Szomorúan érdekes és tanulságos rövid élete alatt oly hatalmas filozófiai rendszert dolgozott ki, mely ha nem is minden részében kiforrott tudományos érték, mégis olyan szellemi kvalitásokra enged következtetni, amelyek idők folyamán valóban értékes alkotásokra képesítették volna.

Jendrassik Aurél 1904-ben született Budapesten olyan családból, amely már több generáción át bővelkedik öröklődő szellemi kiválóságokban. Atyja, J. Kornél gépészmérnök, majd miniszteri tanácsos.

Nagyatyja, J. Jenő a kolozsvári, majd 30 éven át a budapesti egyetem tanára, kiváló fiziológus, akinek természettudományi munkássága azonban sok filozófiai érdeklődést is mutat. Anyai nagyatyja, Kégl István ügyvéd, mint dilettáns polihisztor szintén erősen érdeklődött filozófiai problémák iránt. Nagybátyja, J. Ernő, a budapesti egyetem tanára, hírneves ideg orvos és belgyógyász, kibén ugyancsak megvolt a bölcséleti hajlam. Másik nagybátyja, J. Jenő neves festőművész. Testvérbátyjai, Loránd és György a természettudományok terén értek el nagyobb eredményeket.

Ilyen szellemi örökség és családi hagyományok irányították Jendrassik Aurél fejlődését. Középiskolai tanulmányai folyamán mindvégig a legjobb tanulók közé tartozik, amellelt buzgó vallásosság jellemzi őt. Már kis diák korában jelentkeznek költői próbálkozásai és néhány társával szerkesztett könyvmatos újságban több sikerült verset és elbeszélést közöl. Egyetemi tanulmányai folyamán előbb kémiai és állattannal, majd matematikával és fizikával foglalkozott, de ezek a természettudományi tanulmányok nem tudják őt végleg lekötöni. Mindjobban erősödő vallási kételyei érdeklődését a filozófia felé irányítják. E tanulmányaihoz különösen kiváló tanáráról, Pauler Ákostól nyer erős ösztönzést, kinek hatása későbbi önálló dolgozatain is erősen érezhető. Az 1925/26. tanévet a bécsi Collegium Hungaricumban tölti. Itt főleg a bécsi egyetem neves bölcselője, Moritz Schlick van rá nagyobb hatással. Ekkor már erősen dolgozott a Grundlegung zur analytischen Philosophie c. nagyszabású bölcséleti rendszerén. Bámulator szorgalommal és ambícióval igyekszik egy új filozófia alapjait megteremteni.

Hazatérve, bölcsészdoktorátust tesz. Doktori értekezése *Az itéletek teóriája* (Budapest, 1927). Csakhamar az Egyetemi Könyvtárban nyer ideiglenes állást. Ekkor kezd nála jelentkezni nagyobb fokú lelki meg hasonlottság. Az addig jókedélyű fiú mind komorabbá változik, hivatalát elhanyagolja, hónapokig el sem jár oda. Azt azonban még senki sem merte gondolni, hogy már öngyilkossági gondolatokat forgat fejében. Közben nagy filozófiai munkájának befejező részén, az Appendixen dolgozik. Sokat barangol a budai hegyekben, míg egyszer, 1927 november elsején elindul utolsó útjára. A revolverrel, melyet már hónapok óta magánál hordott, önkéntelenül vet véget életének.

Mindnyáján, akik ismerték, megdöbbenve értesültek e váratlan esetről. Mint csendes, jó fiút, korrekt, becsületes jellemet és nagy reményekre jogosító tehetséget mindenki becsülte, szerette és halálát tudományos életünk veszteségének tartotta. Búcsúlevelében arra hivatkozott, hogy idegrendszere az erős munkában teljesen tönkrement, nem tud tovább dolgozni, az élet számára többé értéktelen. Egy zárt borítékban iratokat hagyott hátra azzal a meghagyással, hogy csak öt év múlva bontsák fel. Ez idő elteltével a borítékban egy hosszú, 70 féléves életrajzot találtak, melyben őszintén feltárja élettörténetét. Itt említi,

hogy tulajdonképen szépirodalmi tehetségétől remélt erkölcsi és anyagi sikereket, amire néhány, 1924/25-ből való tehetséges verse valóban fel is bátoríthatta. Nagy filozófiai elméletének kidolgozása folyamán azonban azt kellett látnia, hogy szépirodalmi irányban teljesen elvesztette minden képességét. Ezzel okolta meg végső elkeseredését. De tettének ez a magyarázata is mutatja, hogy lelke már beteges, törekeny volt, a legkisebb sikertelenséggel sem tudott megküzdeni. A tehetség és pszichopathia tragikus keveréke lakott benne.

Irodalmi hagyatékként hatalmas (10½ kg) kéziratcsomót hagyott hátra, ami maga is mutatja azt a megfeszített, idegőrlő munkát, mit rövid évek alatt végzett. E hagyatéknak legfontosabb része a két kötetben megírt, 512 + XXIV l. terjedelmű *Grundlegung zur analytischen Philosophie* című németnyelvű munkája, mely teljesen sajtókész gépirásos szövegben maradt hátra. Ehhez járul befejező részként az *Appendix* című, 90 l. terjedelmű kötet, ugyancsak sajtókész kidolgozásban.

A *Grundlegungban* egy Spinoza filozófiájára emlékeztető bölcséleti rendszer tárul elénk. Ez az új, analitikus filozófia is arra törekszik, hogy minél kevesebb számú definiálatlan tárggyal határozzon meg lehetőleg minden egyéb tárgyat. Fiatal bölcselőnk ugyanis a filozófia teljes világosságának biztosítására, mindjárt vizsgálódásai elején, két általános szabályt, irányelvet vesz fel: 1. Bizonyos tárgyakat definiálatlanul kell felvennünk, minden más tárgyat azonban, mielőtt valamit róluk állítanánk, az előbbi, definiálatlan fogalmakkal kell meghatároznunk. E definíciót megelőzőleg meg kell állapítanunk, hogy van ilyen és csakis ilyen tárgy (bár némelyik tárgynál ez elhagyható). 2. Valahányszor egy objektív (Meinong!) igazságát állapítjuk, pontosan fel kell tüntetnünk annak szerkezetét is. E szerkezetet az analitikus filozófiában mindig adekvát szimbólumokkal kell jelölnünk. Így jutunk el szerzőnk szerint teljesen világos és metaforamentes filozófiához.

A terjedelmes munka legbehatóbban az igazságok hordozóival, az *objektívekkel* foglalkozik. Ezek ugyanis, a szerző szerint, a megismerésnek és a gondolkodásnak, az akarásnak és a kívánságnak tárgyai. Az objektívek szerkezetét ez az újabb bölcsélet egészen újszerű, adekvát szimbólumokkal, különleges jelekkel iparkodik kifejezni, ami nagyban emlékeztet Russel matematikai logikájára. Sok szokatlan, eredeti kifejezést is vezet be szerzőnk. Ezen újszerű terminológia és eredeti szimbólikus jelek miatt fejtegetéseinek részletesebb összefoglalását ily vázlatos ismertetésben nem is adhatjuk. Az objektívek mibenlétére, szerkezetére, osztályaira vonatkozó vizsgálódásai nem egy érdekes, eredeti gondolatot tartalmaznak, bár az egész elmélet még további érlelést igényelt volna.

A hagyományos logika bírálatánál szerzőnk főleg az *ítéletek* ketős tagoltságát és a kopulát kifogásolja. Az *ítéletek* lényegét is az objektívvvel iparkodik meghatározni. Az *ítélet* szerinte olyan lelki élmény, mely valamilyen objektívet intendál. A fogalmakra vonatkozó fejtegeté-

seiben érdekes az a megállapítása, hogy nincsenek „általános“ fogalmak, vagyis olyanok, melyek több tárgyat intendálnak. Ezenkívül nagy részletességgel fejtegeti az ítéletek és fogalmak keletkezését, megsemmisülését, aktuálissá és inaktuálissá válását, a velünk született és empirikus fogalmak és ítéletek problémáját stb. Az ítéletek produkálásának és megsemmisülésének minden törvényét, szerzőnk szerint, az agyvelő szerkezete egyértelműen meghatározza. Egyébként is a lelket és az agyvelőt egymással azonosnak veszi. Itt tehát a pszichologizmus, sőt a materializmus területére téved, bár az anyag és a lélek viszonya nem bontakozik ki nála határozottan.

További vizsgálódásaiban az intendálás (Intendieren) mibenlétét fejtegeti és azt diszjunktív viszonyoknak tartja. Tárgyalja a szimbólumok jelentőségét, foglalkozik a halmazzal, az implikációval, az intranacionális, extranacionális és az időbeli tárgyakkal, majd rendszeres tárgyleleti fejtegetésekre tér át. Az igazságra vonatkozólag megállapítja, hogy csak az objektív lehet igaz vagy nemigaz. Az ítéletek csupán helyesek vagy helytelenek lehetnek, nem pedig igazak vagy nemigazak. Az igazság pusztán az objektívek között fennálló formai viszony. Az *adaequatio rei et intellectus* nem az igazságnak, hanem a helyességnak a meghatározása. Végül foglalkozik e hatalmas munka a létezéssel, a paradox, a nemlétező, a matematikai és a fizikai tárgyakkal, valamint a végső definiálók csoportjával. Ilyen végső definiálók csak a tudatosan jól megfigyelhető élmények és az élmények között érvényes relációk lehetnek.

Az Appendix különféle tárgyú fejtegetéseket tartalmaz. Az első a külvilág problémájával foglalkozik. A külvilág létezésének felvételét szükségesnek tartja ahhoz, hogy a lelki jelenségek változását relatíve egyszerűen magyarázhassuk. A külvilág létezésének szigorú bizonyítása azonban, szerzőnk szerint, nem igen lehetséges. E vizsgálódásai folyamán egyúttal azt is próbálja bizonyítani, hogy nincs kétféle, fizikai és pszichikai világ. Teljesen értelmetlen volna a valóságot megkettőzni és az élmények világát a tárgyak világától különböztönni. A lélek és az agyvelő szükségképpen azonosak. A belvilág az agyvelő világa, a külvilág a többi fizikai tárgyak összessége. E kettő együtt alkotja a fizikai világot vagy egyszerűen a világot. Szerzőnk azonban maga is érzi, hogy a fejtegetései nem eléggé meggyőzőek, azért ezt írja: „Ich weiss nicht, ob die folgenden kurzen Erörterungen genügen werden, meine Gedanken klar zu machen, doch habe ich schon keine Zeit mehr sie ausführlicher darzustellen.“

Az Appendix második része az intendálás elméletére vonatkozó megjegyzés. A harmadik rész különböző, egymással szoros kapcsolatban nem levő pszichológiai vizsgálódásokat tartalmaz. Tárgyalja az akarat élményét, az érzelmeket, az akarat szabadságának kérdését. Ezek részben még nyitva hagyott megoldási kísérletek.

A fiatal bölcselőnek ez a nagyszabású irodalmi hagyatéka meg-

lepő szorgalomról, kitartásról, nem közepes elmélyedő képességről és nagy rendszerező erőről tanuskodik. Van benne ugyan sok terjedő részlet, kiforratlan, naiv fejtegetés is, de számos helyen találunk benne eszmekeltő, értékes, eredeti gondolatokat. E. Mally, a gráci egyetem tanára, egy levélben ezeket írja a munkáról: „In ihr bekundet sich ein Denken von grosser Ursprünglichkeit, Klarheit, Kraft und Konsequenz, dem freilich noch die volle Reife fehlt. Obwohl der grosszügig unternommene Versuch einer Grundlegung der analytischen Philosophie begreiflicherweise nicht ganz gelungen ist, enthüllt sie doch viele wertvolle Gedanken und schon die Problemstellung und das Wesentliche der angeordneten Methode würden nach meiner Meinung eine Publikation rechtfertigen, da sie geeignet erscheinen, dem philosophischen Denken brauchbare Anregungen zu geben.“

Nagy kára a magyar filozófiának, hogy a korán befejezett élet nem tette lehetővé az idejekorán lezárt hatalmas munka értékes gondolatcsíráinak teljes megérlelését.

Somogyi József.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

**Bevezető
művek.**

HALASY-NAGY JÓZSEF: *A filozófia kis tükre*. Budapest (1933). A Könyvbarátok Szövetsége kiadása. Kir. M. Egy. Nyomda. 210 l.

A filozófiát nálunk még ma is sokan csupán a beavatottak arkanumának tekintik, valamiféle fellegvárnak, ahová csak az nyer beocsáttatást, aki ismeri a titkos jelszót, amelyet váltani kell az őrzőkkel. Viszont a filozófusok körében mindig az a panasz járja, hogy nincs kinek írjanak; nincs a filozófia kérdései iránt érdeklődő közönség, nincs a filozófus munkájában kifejezésre jutó személyes gondolattusa iránt rokonszenv. Halasy-Nagy József pompás *Kis Tükre* ennek a mindkét oldalú visszasságnak megszüntetésére vállalkozik. Könyvét, amint maga szerényen megjegyzi, nem a filozófusok céhének írta, hanem rá akarja vezetni, meg akarja indítani a mai válságos időkben önkéntelenül is eszmélkedésre, nagy kérdések felvetésére készített művelt embert arra, amit a romantikusok, egy nem kevésbé válságos kor fiai, együtt-filozófálásnak neveztek. Magában véve is nehéz vállalkozás, amelynek nehézségét még fokozzák a mi sajátos viszonyaink, olvasó közönségünknek a kissé nagyobb erőfeszítést igénylő filozófiai könyvektől úgyszólván öröklött idegenkedése. Ezért a szerző, akinek egyetemi működése közben bő alkalma volt arra, hogy filozófiai gondolatoknak mások számára hozzáférhetővé tételében tapintatát kifinomítsa, nem elégedhetett meg a pusztá tájékoztatással, hanem úgyszólván rá kellett csalogatnia a filozófia mézére azokat az olvasókat, akik eddig az irodalmi életnek inkább másféle virágait kedvelték. S hisszük, hogy ez neki teljes mértékben sikerülni is fog. Bizonyos, hogy szerencsésebben megfogni a feladat lényegét és ezzel az olvasó érdeklődését is aligha lehetett volna, mint ahogy szerzőnk teszi: a filozófus-magatartás eleven szemléltetésével, ami azután szinte önként rávezeti őt a különböző filozófus típusoknak és világnézeti irányoknak jellemzésére. Az emberiség nagy létkérdéseinek és nagy életkérdéseinek szövevényében biztos kézzel kalauzolja az olvasót és miközben megindítja benne a töprengés folyamatát, szinte észrevétlenül készíti arra, hogy maga is állásfoglalást keressen. Kiváló értéke a könyvnek művészi szerkezete és vonzó stílusa; valóban úgy olvasható, mint egy regény, amelynek szereplői az örök vitázó filozófusok és eseményei a nagy irányzatok színesen, megkapóan rajzolt ellentétei és összvetőközései. A zárófejezet a „filozófia kincsestárából” ad izelítőt az olvasónak, finom érzékkel válogatva ki azt, ami leginkább foghatja meg a képzeletét. Ezzel válik a könyv valóban azzá, aminek szánva volt: filozófiai breviáriummá, mindennapra való olvasmánnyá azok kezében, akiknek megvan hozzá a kellő fogékonyságuk.

A tömeg soha sem lesz filozófus, idézi a szerző egy helyen Platon. Magunk részéről szeretnők, ha ezzel a könyvével tömegeket hódí-

tana meg a filozófiának. Akkor lekötölte vele a magyar filozófusokat is, akik eddig nem tudtak, mert nem volt kihez szólaniok. De emellett is Halasy-Nagy Józsefnek csak hálás lehet minden filozófusunk, mert könyvével első mintát adott arra, mint kell a komoly filozófiának szélesebb körökhöz szólania.

p—s.

KECSKÉS PÁL: *A bölcsélet története főbb vonásaiban.*
Budapest, 1933. Stephaneum ny. 646 l.

**Filozófia-
történet.**

A filozófiatörténész feladata mindig hálátlan vállalkozás: az inkább-filozófus olvasó a hisztorizmus vádját, az inkább-történész pedig a skematizálását eleve ott-tartja számára. Még hálátlanabb dolog a feladat tankönyvszerű megoldása, mert ez ráadásul még a szakfilozófus és a művelődnivágó laikus kettős szempontjainak a kereszttüzét is szükségképen a fejére fogja idézni. S e mindig megfontolandó nehézségek fölé a jelen történeti pillanatban egy sokkal súlyosabb is tornyosul: a kétarcú válsághangulat, mely a jelen sívárságáért a multat okolván, majd teljesen megtagadja kultúránk történetét, majd pedig minden vigasztalását a multban keresi s a filozófiát teljes egészében a filozófiatörténettel azonosítja.

Ha e hat, egymást kizárni törekvő szempontot elfogulatlanul szem előtt tartjuk, megérthetjük Kecskés Pál feladatának nagyságát, művének a célkitűzés nehéz voltából kibontakozó értékét. Az inkább-filozófus igényeinek eleget tud tenni azáltal, hogy nemes objektivitással ragaszkodik a szöveghez, a tanhoz, a tételekhez. Szerencsés kézzel az inkább-történészt is ki tudja legtöbbször elégíteni, híven elméleti meggyőződéséhez, hogy „mindennemű a priori, posztulátumokon alapuló történelemszerkesztés kísérlete megtörik a tények ellenállásán“. (8) A módszeres kutatás biztosítéka, ahogy ezt az elvet sokszor önmagával szemben is érvényre juttatja s a filozófus érdeme, hogy ezáltal mégsem válik soha meggyőződéstelenné. A tankönyv-követelményeknek eleget tesz azáltal, hogy laikus olvasóját főleg az eddigelé már tisztázott történeti területek felé tereli, a tankönyv-kritikust pedig legtöbbször ki tudja elégíteni azáltal, hogy teret enged a további diszkusszióknak: a már-filozófussal hajlandó vitázni, a leendő filozófust azonban tanítja. Talán a harmadik szempont-komplexum, a jelen történetiségének a kérdése az, ahol a kritika leginkább felemelhetné szavát. Ez a korszak az, ahol szerzőnk szellemtörténeti összefoglalásai itt-ott veszítenek plaszticitásukból, meggyőző erejükből. Ez az a terület, ahol a tankönyv-szempont szinte megoldhatatlan feladat elé állítja a filozófust. Hisz egyenest felelőtlenség lenne tanítani a laikusnak azt, amiről még a filozófus sem tudhatja, hogy a bomlás vagy a virágzás fog kibontakozni belőle. Ez az a terület, ahol lehetetlen a tankönyvíró dícsérni anélkül, hogy a filozófust meg ne bírálók a határozottabb, aktuálisabb állásfoglalás hiánya miatt. Kecskés bölcs belátására és pedagógiai érzékére vall, hogy e pon-

ton — ahol a két szempont kielégítése valóban lehetetlen — szívesen vállalta a bírálat ódiumát és inkább arra törekedett, hogy a kezdő olvasót ne vezesse ingoványos területre.

Ha egy mű, mint egész, ilyen dimenzióknak ennyire meg tud felelni, kicsinyesség lenne apró részletekben vitába bocsátkozni. Annál kevésbé, mert egyes részletek aprólékosabb, lélektanibb, szellemtörténetibb kidolgozása (s csak ezt nélkülözzük néhol) könnyen megbonthatta volna a mű harmonikus egyensúlyát, aminek megvalósítása maga már oly tiszteletre méltó eredmény, hogy el kell némítania a részletekben észlelt hiányérzetünket. (Hogy pl. Kant fejlődése sokkal inkább megérthető ma már, ha az alkotás-pszichológia hármass dimenziójában szemléljük; hogy Heidegger nem interpretálja jelentőségének megfelelően; hogy Husserl-t kissé egyoldalúan és nem eléggé történetien fogja fel). Külön érdeme a munkának nemesen tartózkodó, objektív stílusa, amely mögött még akkor is ott érezzük a filozófus nyugodt biztonságát, ha egy-egy részletkérdésben esetleg más véleményen vagyunk. Komoly nyeresége filozófiai irodalmunknak ez a mű, mely a maga tomisztikus meggyőződése ellenére — vagy talán éppen ezért — sokkal objektívebb, történetibb tud lenni, mint akárhány „nem-világnézeti” külföldi filozófiatörténet.

Mátrai László.

BRÉHIER, EMILE: *Histoire de la philosophie*. Tome II: La philosophie moderne. Paris, 1933. F. Alcan, 573—1180 lap.

A franciák Európa-szerte ismert filozófiai irodalom-kutatójának most megjelent műve folytatása, de valószínűleg még nem befejezése, méreteiben is nagyszabású filozófiatörténetnek; a modern filozófia történetét tárgyalja benne a XIX. század elejétől a legutóbbi napokig.

Könyvének felépítésében, csoportosításában, nézőpontjaiban már az anyag megkötöttsége miatt sem ad különösen újat, mégis az a mód, ahogyan a korrészleteket jellemzi, az egyes filozófusokat a korba beállítja, egymásra való hatásukat kibogozza, értéküket találóan megállapítja s a legjellemzőbb szálát megragadva egész rendszerüket legombolyítja, végig lekötő. Bírálataiban és ismertetéseiben elfogulatlanul és arányosan igyekszik eljárni. Hogy az egyes nemzetek, illetve egyes filozófusok javára vagy kárára mégis eltolódások találhatók, az talán részben a feldolgozott hatalmas anyag nehéz kezelhetőségének tudható be, főleg azonban szubjektív felfogásából eredő kiválogatásnak, tehát szándékosnak látszik. Több, gyakran elhanyagolt filozófusnak megadja a megillető helyet (esetleg néha túlzott jelentőséget is tulajdonít), mint Proudhon, Secrétan, Cournot, Lepier, Peirce, James stb., ezzel szemben a megszokottnál, sőt a megérdemeltnél mostohábbán bánik több más között Ribot, Brentano, Bolzanóval (utóbbira egészen érthetetlenül csak hat sort áldoz); nem kell megütköznünk ezekután azon sem, hogy a magyar filozófusokról egyáltalán tudomást sem vesz.

Kicsinyesség lenne azonban további szépséghibákat is feltárni e műben, mely egészében értékes, nagy tudással és igazi francia tisztza irodalmisággal megírt munka.

K. F.

NESTLE, WILHELM: *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles*. (Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos II.) Berlin—Leipzig, 1933. Walter de Gruyter, 187 lap. (Sammlung Göschen, No. 1066.)

Nestle könyvecskéje a görög vallástörténetet tárgyaló monográfiájának második része, amely a hellén vallási életet a Krisztus előtti V. és IV. században tárja elénk. Ez a kor a görög alkotóerő virulenciájának, de egyszersmind a görög szellemi egység meghasonlásának, szétszakadásának is a kora. Szerző mindenekelőtt a hellén vallási géniusz formálására ható tényezőket: a homéroszi istenek előtérbe emelkedését, a keleti befolyásokat, a vallásos cselekmények átalakulását stb. mutatja be. Nélkülözzük itt a görög vallás és erkölcs viszonyának kellő kihangsúlyozását és előtérbe állítását. Pedig ennek az alapvető viszonynak feltárásából, mint középponti magból a görög vallásosság e korbeli változása, az arisztokrácia elracionizálódása, a szofisták forradalma, a sokratesi visszahatás maradéktalanul levezethetők. Sokkal sikerültebb a kis munka második része, amely a vallásos felfogás hullámvázát a görögség kiemelkedő szellemein keresztül tárja elénk.

Faragó László.

MENZEL, ADOLF: *Goethe und die griechische Philosophie*. Wien—Leipzig, 1932. Braumüller VII, 52 lap.

A neves szerző a humanisztikus gimnázium barátainak egyesületében tartott előadását adta ki e füzetben, amely rövidségével, tömörségével pompás képet nyújt mind Goethe élet- és világnézetéről, mind a hellén gondolkodás szelleméről, mind pedig e kettő viszonyáról. Természetesen nem merítheti ki a tárgy egész bőségét, nem hatolhat el minden részletébe, bizonyos messzebbnyúló problémákat érintetlenül is hagy s keretei-nél fogva is a vázlatszerűség a módszere. De Goethe és a görögség szelleme, s kettejük találkozásának élménye megelevenedik előttünk. Teljes jelentőségét azonban akkor nyeri el a tanulmány, ha egybevetjük Windelband remek értekezésével, amely Goethe és a renaissance-filozófia viszonyáról szól. (Präludien I.) Ekkor ragyog fel előttünk a hellén gondolat valódi halhatatlansága, amely újra él a renaissance szellemében és Goethe személyiségében is. Mert azokról az elemekről Goethe világnézetében, amelyeknek forrását Windelband a renaissance filozófiájában oly szépen mutatta ki, állapítja meg Menzel görög eredetüket is. Viszont a görögség és a renaissance kapcsolatát ismerjük. A két tanulmány egybevetése ezt a kapcsolatot most egy konkrét esetben élesen világítja meg. Az egész jelenség végső pszichológiai mélyéig pedig Marót Károly mintaszerű elemzése hatol: „Goethe görögsége”. (Szeged, 1932.) S e három Goethe-

magyarázatból nemcsak a százéves halott diadalmas életjelensége ragyog elő, hanem egy olyan életforma, embertípus, sőt ideál megingathatatlan felsőbbrendűsége, felülmúlhatatlan szépsége és tökéletessége, a „bölcsek”-nek hervadhatatlan példaképe is, amelyet a mai barbár időkben nem idézhetünk eleget szemünk elé.

Joó Tibor.

SCHUBERT, JOHANNES: *Goethe und Hegel*. Leipzig, 1933. F. Meiner. 194 lap.

Goethe tisztelői bizonyára gyanakodva veszik kezükbe ezt a könyvet s eszükbe jut ismét a német tudományosság ellen gyakran emelt kifogás: hogy sokszor visszaél az „és” kötőszóval. Goethe emberi nagysága, szellemi méretei csakugyan meghiusítottak eddig minden kísérletet, mely az ő gondolatvilágát egy meghatározott filozófiai irányhoz próbálta kötni. Szerzőnk azonban ügyesen és alaposan gyűjt össze, csoportosít és használ fel mindent a goethei maximák és reflexiók tömkelegéből, ami a germán szellemóriás dialektikus gondolkodása mellett szól. Ahol ennek ellenére mégis hézag mutatkozik a Hegellel való megfeleléshez, ott a költői alkotást, sőt Goethe életét és életformáját hívja segítségül.

Kétségtelen, hogy a dialektikus Goethe nem az igazi, a teljes Goethe. De ami alakjából önmagán túlmutató történeti és filozófiai jelentőségű, az ebben a felfogásban élesen tűnik ki s így hasznos e mű mindazoknak, akik a német szellemtörténet e hőskorát kutatják. A modern romantika-kutatás már eljutott odáig, hogy e korszak eszmevilágának történeti sokrétűségét felismerje s éppen Goethe és Hegel alakjai e felismerés legfőbb indítékai. Klasszicizmus és romantika, humanizmus, idealizmus egyaránt kimutathatók e korszak világképében s az eszmék közti összefüggések tisztázásához nagyban hozzájárult e két szellemóriás kapcsolatának feltárása még akkor is, ha e kapcsolat néha csak — vélt rokonság. Az igazi rokonságot pusztán tételekből és nyilatkozatokból végérvényesen megállapítani nem lehet, mert ugyanaz a tétel gyakran egészen mást jelent ha Goethe és ismét mást, ha Hegel hirdeti.

Mátrai László.

BARÓ BRANDENSTEIN BÉLA: *Kierkegaard*. Budapest, 1934. Franklin. 89 l.

A dánok egyik legnagyobb hatású filozófiai íróját és a múlt század bölcséletének egyik legérdekesebb egyéniségét ismerteti Brandenstein ebben az érdekes tanulmányában. Kierkegaard nem szisztematikus filozófiai gondolkodó, Brandenstein sem a dán bölcselő filozófiájának rendszerbe foglalását mutatja be, hanem inkább élet- és lélekrajzot ad róla életének és irodalmi munkásságának vázolásával. Az érdekes, finom lélekrajzi tanulmányok számára Kierkegaard valóban egyik legalkalmasabb egyéniség. Lelki alkata a kórosság határán mozog, a Kretsch-

mer-féle schizoid típus jellegzetes képviselője. Már gyermekkorától csupán befelé éli a maga komor, szigorúan erkölcsös életét. Sokszor a megőrülés és az öngyilkosság között vergődik, csak mélyen vallásos lelke tartja vissza ez utóbbitól. Máskor szinte kéjeleg a szenvedésben és önként hívja ki a támadásokat, a meghurcoltatásokat. Nem talál senkit, akivel meg tudná magát értetni, aki előtt lelkét bizalommal fel tudná tárni. Korának kereszténységével is mindinkább elégedetlen, mert ez megalkudott a világgal, kényelmessé tette a vallást, holott az őskereszténység a világgal szakított, a szenvedés vallása volt. Protestáns lelkész létére mindinkább hangoztatja a katolikus vallás igazát, majd élesen szakít a dán államegyházzal és végül minden egyházi kötelességen kívül, mint az ő „magánkereszténységének“ vértanuja fejezi be életét. Egész élete, egész egyénisége csupa diszharmonia. És ennek a diszharmonikus léleknek belső vergődései mutatkoznak naplójában, valamint egyéb irodalmi munkáiban is, amelyek elsősorban az esztétika, etika és a vallásbölcselet területén mozognak.

Brandenstein igen sikerülten mutatja be ezt az érdekes egyéniséget. Tanulmányának egyes részletei szinte érdekfeszítő regényként hatnak. Nagy ügyességgel válogatja össze Kierkegaard munkáiból az egyes szemelvényeket, idézeteket. Látszik, hogy munkája gondos, beható tanulmányozás alapján készült. Stílusa is általában élvezetes, színes, választékos. Előfordul ugyan benne néhány szembetűnő idegenszerűség, azonban ezeket is éppen az teszi szembetűnővé, hogy a tanulmány írásmódja egyébként mindenütt világos, élvezetes. Mindent összevetve, alapos, komoly és érdekes tanulmányt kaptunk Brandensteinől a dán filozófia legérdekesebb és nálunk eddig még alig ismert egyéniségéről.

Somogyi József.

DEESZ, GISELA: *Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland*. Würzburg, 1933. K. Triltsch. 95 lap.

Régi hiányt pótol a Nietzsche-irodalom e legújabb terméke. Rövid, de világos formában tekinti át az utat, melyen a német filozófiatörténet Nietzschét megérteni igyekezett. Ez útnak négy szakasza van: a századvég megbotránkoztató filológust, az individualizmus prédikátorát, az elmebeteget látja Nietzschében; századunk első évtizede felfedezi a kultúr-filozófust és a dionysosi életigenlőt; a háború előtt az északi hellén és az Übermensch prófétája jut előtérbe; jelenleg pedig mindezeket túl felfedezi Nietzschében a pszichológust (Klages) és metafizikust (Baeumler). Kissé statikusan fogja fel szerzőnk ezt az érdekes felfedező utat: csupán a tételek és tanok változásait követi nyomon, de nem tekint az emögött rejlő nagy világnézeti eltolódásokra. Művének legjobb része épp az, ahol ezt mégis megteszi: Bertram és Hildebrandt felfogásának megrajzolja szellemi hátterét, a George-kör gondolatvilágát. De mindenképpen hasznos vázlat egy eljövendő Nietzsche-történet számára, amelynek célja már nem csupán a „res cognoscere“ lesz.

Mátrai László.

BALTHASAR, HANS URS: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Zürich, 1930. Selbstverlag, 219 lap.

Újszerű és merész kísérletnek nevezi szerző is e munkát, melyben célja a német irodalmi alkotásokat filozófiai és teológiai szemszögből vizsgálni, tekintet nélkül esztétikai értékükre, s belőlük a végső dolgok problémátörténetét kielemezni. Eszkatológia az ő meghatározásában annyi, mint „die Lehre vom Verhältnis des Geistes, sofern er als Einheit betrachtet wird, zu seinem endgültigen oder ewigen Schicksal“; művében azonban sokkal tágabb értelemben használja. Strukturális, az individuális vagy általános és axiológiai vagy teológiai végpontok felé való fejlődésében a középkortól kezdve napjainkig a következő görbét mutatja: a középkor keresztény, transzcendencián mint teológiai végponton nyugvó, egységes eszkatológiáján újplatonikus-gnosztikus fejlődés-eszmék és a reformáció spiritualisztikus-individualista törekvései kezdtek rést ütni, míg maga a főoszlop, a transzcendencia is beomlott. Helyébe lép, csúspontra emelkedve az idealizmusban, a haladás eszméje, minden aufklärista és idealisztikus eszkatológia alapszkémája, Kant és Schiller, Herder és Goethe, Schelling és Novalis, Schopenhauer és Hegel témája. Az idealisztikus eszkatológia belső tarthatatlanságát Kierkegaard és Nietzsche fedik fel, újabb alternatívát állítván. Az általános eszkatológia számára mindkettő csak negatív és feltételes eredményt ad ugyan, az egyénnek jogaiba való helyezése által azonban a halálproblémába sülyedt individuális eszkatológiát újjáteremtik.

A mult század vége és a jelen termelik ki azokat az építőköveket, amelyekből a jövő eszkatológiai épülete emelkedni kezd. Ilyenek az exakt tudományként fellépő szélső racionalizmus, a pozitívizmus, a materializmus; a sok kételkedő és kétségbeesett akkord között friss reményt hozó angol és amerikai hatások, végül a háború óta mind több helyet meghódító fizika és technika. Hoffmannsthal, George, Rilke, Kraus, Mainländer, Spitteler, Heidegger, Trebitsch, Troeltsch, Trakl stb. a főbb építői az új eszkatológiának; mindegyiküknél átfogóbban egyesíti a szétszórta eszkatológiai problémákat Berdjajev, misztikus történet-metafizikájában, de korunk jellemző egységes eszkatológiai problémája még korántsem kialakult nála sem. Hogy mégis mi az az irány, ami előreláthatólag magával fogja ragadni a többi s hogy mi szerző szubjektív eszkatológiai felfogása, arról nem kapunk felvilágosítást. Legfeljebb csak halványan következtethetünk rá a történeti elemzés objektivitását mindvégig megtartó s a mellett érdekesen egyéni előadásmódjából.

Kozmutza F.

ÚJSZASZY KALMAN: *A tárgy problémája Rickert ismeretelméletében*. Sárospatak, 1932. 86 lap.

A könyv komoly filozófiai munka eredménye. Bár címe szerint Rickert filozófiájának csak egyik ágára, az ismeretelméletre irányul és

itt is tisztán a tárgy problémájára kíván szorítkozni, elemzései fényt vetnek Rickert filozófiájának általános jellemére, mert megvilágítják azt a módszert, amely szerint a modern értékfilozófia vezéregyénisége a filozófiai problémák fejtegetésénél eljár. A rickerti gondolkodásmód gyökere és magyarázati alapja pedig, szerző szerint, a heterológikus vagy heterotétikus princípiumban keresendő. A heterológikus princípium értelmében a gondolkodás története folyamán felmerülő irányzatok által kiemelt világtényezők nem alkotnak egymással ellentétet, amint a dialektikai módszer hívei állítják, hanem, jogos határaik közé szorítva, *kiegészítik* egymást. Forma és tartalom, szubjektum és objektum, *érvény és lét, érték és valóság* ekvivalens világtényezők. Világtotalitás csak szintézisük által érhető el, nem az egyik fél tagadásával.

Újszászy tárgyelméleti fejtegetéseinek részleteibe nem mehetünk bele, a művében megnyilatkozó filozófiai gondolkodás általános jellemzése feladatunk. A fentiek alapján tehát összefoglaljuk mondanivalónkat: Nézetünk szerint szerző helyesen jár el, midőn hangsúlyozza a heterológikus princípium alapvető jelentőségét és kidomborítja az egyes problémáknak e princípiummal való összefüggését. Munkája ezáltal egységes jellemet nyer, amint egységes megvilágításba kerül magának Rickertnek filozófiai gondolatvilága, ha e világ gazdagságával nem számolható vázlat elvont távlatának szemszögéből is. Nem téved a szerző a heterológikus módszer *eredményei* felett megejtett kritikájában sem, midőn a heterológikus princípium által megkövetelt ekvivalenciával szemben rámutat a létjelentés jogosulatlan elsúlytalanítására a prioritással felruházott értékjelentés érdekében. — Valóban, Rickertnél miként e sorok írója más alkalommal már rámutatott („Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése“ című könyvében. Bp., 1931.) a létprobléma nem nyer teljesen kielégítő megoldást. De a megoldás iránya nem lehet a szubjektív idealizmus és a dialektikai módszer sem, amint az a szerző által ajánlott Böhm Károly filozófiai munkásságában előttünk áll. Böhm filozófiai művében súlyos nehézségek rejlenek, amelyek maguk is megoldásra várnak. A szellem alkotta lét és a szellemi alkotás értékminőségének kettős böhmi felvétele végső sorban a lét és az érték egybeesését eredményezi a szellem misztikus gondolatában. Ezért a filozófia, ha a tudomány útján akar járni és lemond a misztika tudományos szempontból kétes értékű segítségéről, nem ejtheti el a heterotétikus princípiumot, amelynek felvétele Rickertnél épp a filozófia tudományos jellege megőrzésének biztosítéka. A heterotétikus princípium megóv attól, hogy különféle dolgokat egybevevünk, egymásban feloldjunk, egyiket a másikért megtagadjuk (dialektika). Megóv a szellem fogalmánál is, amely fogalom Böhmnél és az őt követő Újszászynál annál több zavart okoz, mert a szellem különféle jelentéseit sem tartják pontosan széjjel. Ezért beszélhet Újszászy egyszer a *teremtő* Én vetítő tevékenységéről, amely tevékenységre az Ént a *Más kényszeríti*, máskor pedig arról, hogy az Én tiszta logikum stb., holott

ugyanazon Én-hez ily különböző állítványok aligha csatolhatók. Amott a lét szférájában **vagyunk**: vetítésnek, kényszerítésnek csak ott van helye; emitt a tiszta érvény **léttelen** jelentésével állunk szemben. Az eredményeket összegezve: Újszászy komoly figyelmet érdemlő munkája Rickert tárgyleméletének és filozófiai módszerének feltárásában hasznos útmutató, kifogásaink pusztán tanulmánya kritikai részét, illetve azt a megoldási irányt illetik, amely felé Rickert kritizálása alapján bennünket vezetni óhajt.

Varga Sándor.

METZGER, ARNOLD: *Phänomenologie und Metaphysik*. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung. Halle a. Saale, 1933. M. Niemeyer, XVI. 269 l.

A fenomenológia homályos, oly gyakran félremagyarázott lényege és jelentősége kezd már lassan kivilágosodni, amint a történeti távlat növekedtével egyreinkább kibontakozik az önmaga állította ideológiai, terminológiai korlátok közül. De hogy e téren még sok a tennivaló, azt éppen Metzger könyve mutatja: a fenomenológiával foglalkozni ma is körülményes, nehéz feladat még. Szerzőnk történeti szimptomának fogja fel a fenomenológiát: a descartesi „cogito” hosszú történetének válságos állapota ez. Descartes után még sokáig éltette az ismeretelméletet a mögötte rejlő világnézet szilárdsága: a cogito mindaddig szilárd tudományos alap, míg az „ens creatum” biztos öntudata áll mögötte. Ez a háttér — Metzger szerint — megvan még Kantnál is: a gyakorlati ész primátusának tana ide ereszti gyökereit. Kant után e háttér eltűnik s a cogito lapos racionalizmusnak lesz éltetője, amiből azután logikusan következik a pozitívizmus és a naturalizmus. A racionalista cogito-alanya már képtelen a transzcendenciára, az igazi létezés megragadására, hanem ki van szolgáltatva a tényeknek, magatartása a pozitívista „Demut vor den Tatsachen”. Dilthey még tesz egy kísérletet: az üressé vált cogito helyébe a „vivo”-t teszi, de e tettének csak negatív jelentősége van, az t. i., hogy nyilvánvalóvá teszi a racionalizmus válságát. A pozitív lépést már nem tudja megtenni („Er weiss von dem Ende der Metaphysik”), mert érzi, hogy vállalkozása olyan lenne, mint később Scheleré, — sikertelen. Amilyen sikertelen az idealizmus neokantiánus élesztgetése is („a polgári világnézet, mely ért hozzá, hogy a világot önmaga köré központosítsa...”), ha az „én” alól kiesűszott a transzcendencia lehetőségének biztos talaja. Husserl munkássága ebben a perspektívában „exempláris” jelentőségű: egyrészt megsemmisíti a pozitívizmus és naturalizmus dogmáit, másrészt pozitív eredménye, a „leeres Subjekt”, ékesen bizonyítja, hogy a descartesi örökség teljesen elavult. A fenomenológia sarkpontja, az intencionalitás, poláris ellentét minden transzcendenciának, azaz ez a végső pont, ahonnan többé nem vezethet út a metafizikához, a relativizmus leküzdéséhez. Hogy csakugyan nem vezethet, azt Heidegger kísérlete bizonyítja legjobban: az egzisztencializmus korántsem metafizika még, hanem inkább újabb beszé-

des bizonyítéka annak, hogy a szubjektum számára végleg megszűnt a transzcendencia lehetősége, hogy végzetesen „solus ipse“ maradt.

Metzger tehát bemutatja, hogy hogyan nem lehet legyőzni a relativizmust, a pozitív válasza azonban — okulva nagy elődei példáján — csak egy későbbi művében fog vállalkozni. Annnyit sejthetünk — hisz legszívesebben Cusanus ismeretelméletét interpretálja a cogito dekadencia-történetében —, hogy a vivo-n túlmenve, a „credo“ lesz metafizikájának alapja. Művének ez a hiánya azonban csak előny a történeti jelentőség szempontjából. Tisztábban láthatjuk így, hogy a „metafizika újjászületése“ korántsem egyszerű folyamat, ha a jelenben gyökerező, azaz a multat szervesen folytató filozófiai irány akar lenni. A jelen filozófusának szemei előtt a gondolkodás történeti rétegeinek csodálatos, de egyben ijesztő egymásra torlódása játszódik le s nem tudhatjuk, hogy e gondolat-rengés mit fog eltemetni és mit vet felszínre. Metzger műve jelez annyit, hogy a metafizika a cogito alkonya és a credo hajnala között áll. Ez pedig annyit jelent, hogy az életfilozófiának a jelenben a populár-filozófiánál jóval jelentősebb szerep jutott: átmenteni, ami menthető, a multból a jövőbe.

Mátrai László.

GEYSER, JOSEPH: *Das philosophische System von —. Eigene Gesamtdarstellung.* (Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern. Hrsg. v. H. Schwarz. Sonderausgabe aus Bd. 2.) Junker und Dünhaupt, Berlin, 1934. 62 l.

Az újszolasztikus bölcsélet jeles képviselője filozófiájának jellemzőeként az aristotelesi-szolasztikus bölcsélet két sarkalatos problémáját fejtegeti: az ismeretelméletből a teljes bizonyossággal megismerhető igazságok kérdését, a metafizikából pedig a *lénység* és a *létezés* fogalmát, valamint e kettőnek viszonyát.

Az első problémával kapcsolatban szerzőnk mindenekelőtt tisztázza az ismeretelméletnek néhány homályos és többféle értelemben használatos alapfogalmát, amilyenek a szemlélet, a gondolat, a fogalom, az ítélet, az igazság. Ez utóbbi, szerzőnk szerint, az intendált objektív tényálladéknak és az ítélettartalomban kifejezett tényálladéknak tényleges meg egyezése. Ezután következik a *bizonyosság* és az *evidencia* mibenlétének megvilágítása, vagyis az a probléma, hogy miáltal válik az ítélet igazsága az ítéelő alany előtt nyilvánvalóvá. Az evidencia mindig feltételez egy ítéelő alanyt. Ezáltal azonban még nem válik „szubjektívvá“, vagyis csupán egyéni, szubjektív érvényességűvé. Az evidencia objektív, ha logikai megokoláson alapul. Ez utóbbinak végül közvetlen belátás ad teljes megalapozást. E közvetlen belátás lehetőségének körét azonban Geyser erősen megsűkíti és pontosan körülhatárolja. Végül rámutat arra, hogy a tudományos rendszerek, ahol az egyes tételek egymást kölcsönösen igazolják, ezáltal még korántsem nyújtják az igazolásnak elégséges logikai alapját.

Metafizikai fejtegetéseiben Geyser nagy alapossággal világítja meg az általános tárgyakkak, az universaleknek mindmáig homályos pontjait. Az általános lényeg az egyes létezőkben mindig egyedi alakzatban valósul meg és ettől az általános lényeg csak gondolati absztrakcióval választható el. Az általános lényegeket, mint ilyeneket, tehát nem reális létezők, önmagukban nincs létezésük. Van azonban objektivitásuk, ideálisuk. A reális létezésnek egyik jegye az érzékelhetőség az erre képes alany számára, másik jegye a hatáskifejtésre való képesség. Régi, nehéz probléma, hogy vajjon a reális létezőkben a lényeg és a létezés egymástól reálisan különböző mozzanatok-e, vagy pedig csupán gondolatbeli különbség (*distinctio rationis*) áll-e fenn közöttük. Geyser ez utóbbi felfogás helyességét igazolja nagy alapossággal. A pusztá létezés önmagában, minden tartalom nélkül nem lehetséges. A lényeg és a létezés épp oly szorosan összetartoznak, mint a hang magassága és erőssége. A tárgyak tehát két dimenzióban különbözhetnek egymástól. Egyrészt tartalmuk, mibenlétük szerint, másrészt létezésük szerint, mely utóbbi esetben két ugyanolyan lényeg is kétszeresen létezhetik, két létezőben realizálódhatnak.

Geyser e vizsgálódásaiban is elsősorban analitikus és erősen kritikai elmének mutatkozik. Éles logikával és igen mélyreható meglátásokkal boncolgatja a legnehezebb problémákat. Érvései mindenütt meggyőzőek és megállapításaiban sokszor szinte túlóvatos. Ez az erős kritikai szellem teszi őt a középkori schola nagy kritikai elméjéhez, Duns Scotushoz hasonlónak. Akik valamilyen filozófiai probléma beható kritikája iránt érdeklődnek, azok számára nélkülözhetetlen Geyser vizsgálódásainak tanulmányozása.

Somogyi József.

HARTMANN, NICOLAI: *Systematische Selbstdarstellung*. (Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten. Hrsg. v. H. Schwarz. Sonderausgabe aus Bd. 1.) Berlin, 1933. Junker u. Dünnhaupt. 57 l.

Hogy Hartmann a mai német „szisztematikus filozófiának“ egyik legérdekesebb és legeredetibb egyénisége, az kétségtelenné fog válni e rövid önjellemzés minden olvasója előtt. Ahogy a hagyományos „rendszerépítéssel“ egyenesen és bátran szembeszegül, az nem tévesztheti hatását annál az olvasónál sem, aki őt eddig nem ismerte, vagy nem akarta elismerni. Röviden és világosan mutat rá, hogy a metafizika nem külön diszciplína, hanem minden filozófiai és szaktudományos vizsgálódás mélyén ottrejlő problémaanyagának a kutatása. Éppen ezért az igazi „prima philosophia“ nem követheti a rendszerkovácsolás elszigetelt útját, hanem csak lépésről-lépésre haladhat fenomenológiai alapvetéssel az aporetikán át az elmélet felé. Az igazi metafizika „megköveteli, hogy lemondjunk minden elhamarkodott világnézeti kielégülésről, minden kapkodásról a végeredmények után“.

Hartmann világnézetének háttérben eredeti ontológiai felfogás áll. Szerinte enélkül semmiféle tudományos vizsgálódás nem lehetséges.

Maga Kant is legfeljebb csak az ontológikus dedukció lehetőségét cáfolta: „Eine wirkliche Kritik der Ontologie hat es nie gegeben“. Az igazi ontológia — Hartmann szerint — nem más, mint tiszta kategóriál-analízis: „Untersuchung des Grundsätzlichen und Prinzipiellen in allem, was mit dem Anspruch auf Ansichsein auftritt.“ Így futnak össze a problémagondolkodás száalai a kategóriális alaptörvény nyomán egy közös ontológiai gyújtópontba, amely azonban a metafizika mai állása mellett még teljesen meghatározatlan. Éppen ezért az ontológia csak philosophia ultima lehet, a hosszú és kitartó problémagondolkodás, a türelmes aporetikus kutatás késői eredménye. — Hartmann e remekbe készült művét nemcsak a filozófusnak, hanem mindenkinek el kell olvasnia, aki a maga tudományát öntudatos tájékozódással akarja művelni.

Mátrai László.

SCHOLZ, HEINRICH: *Geschichte der Logik*. Berlin, 1931.

Logika.

Junker u. Dünnhaupt. 78 lap.

A könyv filozófiatörténeti védőírat a modern logisztika mellett. Előszavában maga is beismeri ezt, ha mindjárt burkoltabb formában is, később azonban szükségesnek látja tiltakozni az esetleg erről az oldalról jöhető vád ellen. (62. l.)

A „Die Gestalten der Logik“ című hosszabb bevezető részben tisztázza először a logika név eredetét, harcát a dialektika ellen (feleslegesen nagy terjedelemben), majd a különböző logikatörténeti irányokat ismerteti azok főbb képviselőivel, egyelőre vázlatosan. E bevezető ismertetés (1—22. l.) csupán azért történik, hogy igazolását adja felosztásának, amely szerint a logikának két nagy iránya alakult ki a történelem folyamán, az egyik „Die klassische Gestalt der formalen Logik“, a másik pedig „Die moderne Gestalt der formalen Logik“. Az első fejlődési vonal a kezdettől Leibnizig tart, s ott Scholz szinte éles határral zárja le, a másik pedig Leibniztől napjainkig, ahol szerinte a logika történetét szinte kizárólag logisztika-történetnek lehet már felfogni. Egyes elszórt kísérletek (Wundt, Erdmann, Sigwart, Lotze, stb.), bármilyen nagyszabásúak is, csupán visszacsapások lennének az előbbi irány folytatásában, úgyhogy ezeknek a hatalmas erőfeszítéseknek alig néhány sor jut a könyvben.

Éles kritikai látása, nagyszerű logikai érzéke van, de ennek ellenére alapvető hibában szenved, mikor a logikát csak mint a formák tudományát fogja fel, s nem veszi észre, hogy a logika a *tartalmak* formáinak a tudománya, tehát legalább is bizonyos viszony van az objektive érvényes tartalmak és az objektive érvényes formái között. Scholz a képnek csak ezt az utóbbi oldalát látja anélkül, hogy az érvényesség mint szubisztenciámód tekintetében állást foglalna. Innen magyarázható az a sajátos elgondolása, amellyel Bolzanót (44—46. ll.) a klasszikus-formális logika képviselői közé állítja be, holott a modern

logisztika többet köszönhet Bolzanónak, mint a klasszikus-formális logika. Lotze érvényességtanának ismertetését ugyanezen okból mellőzi.

Pontokba szedve ismerteti (57—69. ll.) a modern logisztika eredményeit a tradicionális logikával szemben, s munkájának ez a része — habár szintén nem mentes az egyoldalúságoktól — egyben a legértékesebb is. Kitűnő és élvezhető előadásban mutatja be a fejlődési szempontok figyelembevételével, hogy mit köszönhet a logika a relációkalkulus és az exakt szimbólumok bevezetésének. Meg van győződve róla, hogy Leibniz álma, a mathesis universalis Russel „Principia mathematica”-jában, s a hozzácsatlakozó vizsgálódásokban már megvalósult, amiben természetesen nem érthetünk vele egyet, mert hiszen pl. Russel az ontológiai igazságokat éppúgy nem tudja kifejezni szimbolikájával, mint ahogy Leibniz nem tudta, legfeljebb a róluk szóló és már általános fogalmakba öltöztetett tételeket, ekkor azonban már visszatértünk a tradicionális logika hagyományaihoz, ha mindjárt a logisztika exaktabban is tudja visszaadni szimbólumai segítségével a logikai relációkat.

Nem tartozik ugyan szorosan ide, de tartozunk Pauler nagy emlékének azzal a megállapítással, hogy Szent Agoston igazságelméletének összefüggését Bolzano igazságelméletével nem Prihonsky (45. l.), hanem Pauler fedezte fel, így tehát a prioritás feltétlenül az övé.

Scholz könyvéről mindezek alapján az a benyomásunk, hogy értékes munkát végzett, mikor megkísérelte a logisztika gyújtópontjából megvilágítani a logika történetét, műve azonban sokat nyert volna értékben akkor, ha kellő figyelemre méltatta volna a modern igazságelméletnek a logisztikával egyirányban haladó törekvéseit. *Berky Imre.*

HORN, EMANUEL: *Der Begriff des Begriffes*. Gesch. d. Begriffes u. s. metaphys. Deutung. München, 1932. Reinhardt. 102. l.

Horn kis műve, mint a könyvhöz előszót író *Driesch* is megjegyzi, elsősorban jelentős filozófiatörténeti monográfia. „Sine ira et studio” igyekszik elsősorban különböző időben élt bölcselek fogalomról való fogalmát megragadni s azoknak az egyén tudatában való kifejlődési törvényeit rögzíteni. Szerinte először a „*hyle*” fogalom alakul ki a gyermekben, midőn szemléleteit, konkrét képzetait szavakhoz képes kötni. Ezt követő fejlődési fok az általános képzetekkel kapcsolatos „*eidos*” fogalom, majd a pszichológiai intro- és retrospekció kifejlődésével és reflexióval a *pszichológiai* fogalom, majd a tapasztalat révén nyilvánuló valóságos *létezők* metafizikai „*esszenciális*” fogalma s végül a tapasztalat és értelem kölcsönös ellenőrzésével kritikailag igazolható „*logikai*” fogalom megszületése. (Ehhez a sorrendhez természetesen sok szó férhet.) A magában való dolgok fogalma szerző szerint önellentmondó. A metafizikum és logikum olyan szerves kapcsolatban van az *én*nel, hogy attól csak üres absztrakcióval és hiposztazálással szakítható el. A puszta fogalom a test közvetítette tapasztalati „képek” ébresztésére az értelemben (Verstand) keletkezik. A fogalom fogalma azonban

már a metafizikai én ész-(Vernunft)-teljesítménye. Az értelem fogalmaitételek keretében az én észkövetelte metafizikai hitével kapcsolatosak, amely hit világfelfogást eredményez, s ez bár egyéni, mégis egyénközi vonatkozásokat mutat s interindividuális (azaz logikai) momentumok felvételére készítet. Szerző félig kantianus álláspontja első pillanatra talán pszichologisztikusnak tűnik fel, tovább vizsgálva azonban metafizikologisztikusnak volna mondható.

Kempelen Attila.

TAVASZY SANDOR: *A lét és valóság.* Az egzisztencializmus **Metafizika.** filozófiájának alapproblémája. Cluj-Kolozsvár, 1933. Erdélyi Irod. Szemle. 36 l. (Erdélyi Tud. Füz. 57. sz.)

A napjainkban újra fellendülő, vívódó metafizikai gondolat alkalmas orgánusra talált Tavasz Sándor személyében, kinek írásai mindég magukon viselik egy küzdő szellem eleven nyomait, amely szellemet olt-hatatlan szomjúság hajt az ismereti világ mögött rejtőző metafizikum felé. Ez a füzete is érdekes és szép dokumentuma ennek a vitálisztikus gondolatnak és ösztönző erejű, bárha a kritikát több ponton kihívja. Mindjárt maguk az eredmények — a lét és valóság, s az emberi mivolt meghatározásai — nem jelentenek olyan újságot, amely indokolná új methódus bevezetését. A lét az egyetemes őszaktívitas az egzisztencializmus szerint is, a valóság ennek a tartalma, az ember pedig a három réteg — fizikum, pszichikum, szellem — egystruktúrájú teljessége. Erre az eredményre az idealizmus is eljutott, ha az idealizmus gondolatirányát teljes egészében vesszük, s nem szűkítjük meg úgy, amint Tavasz teszi némi önkénnyel. Abban tökéletesen igaza van, hogy „a ‚tisztá‘ vagy elvont gondolkozási síkba helyezett és elalanyiasított embert, mint a lét és valóság megismerésének kiindulási pontját, vissza kell helyoznünk a gondolkozási síkból az egzisztencialitásnak síkjába és ott kell megismernünk, hogy mint élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya lehessen a gondolkozásnak“, de az igazi idealizmus sohasem volt azonos a sivár racionalizmussal, azt az eredményt, amelyet az egzisztencializmus, ő is elérte, mint láttuk, s az pedig aligha lesz valaha is bizonyítható, hogy valami egyebet is megismerhessünk azon kívül, ami gondolkozásunk tartalma lehet. Az ember alanyiságát sem oldhatjuk fel sem a megismerésben — amint erre vall Tavasz idézett mondata is, — sem semmi élettevékenységünkben. Amíg az Én ismer meg, addig az Én az alany, ahol nem ő az alany, ott nem ő ismer meg, tehát ott számára nincs is ismeret. Léte és alanyisága feltételezi egymást.

De minden sebezhető pontja ellenére is igen becses a tanulmány, különösen mint egy filozófiai attitűd nyilatkozata. Legnagyobb értéke a probléma mély átéltsége és rendszeres beállítása, de tanulságosak finom elemzései is, amint az egzisztenciális gondolkodás útját mutatja be Kirkegaard, Böhm, Bauch, Driesch és Heidegger filozófiájában.

Jóó Tibor.

**Természet-
filozófia.**

MIKOLA SANDOR: *A fizika gondolatvilága*. Budapest, 1933. Szerző kiadása. 411 lap.

Érdekes és jellemző tudománytörténeti jelenség az, hogy századunk harmadik évtizedével kezdődően a fizika egyre jobban észrevehető módon kezd önmagából kifelé tekinteni; a világnézeti problémák útját, tehát a filozófia felé vezető utat, amelyen addig leginkább csak filozófusok jártak, ma már korunk vezető fizikus-gondolkodói szinte kivétel nélkül megjárják. Ez az öröndetes közeledés — véleményünk szerint — több komponens eredőjeként értelmezhető. Az egyik általános szellem-történeti törvényszerűség: természetes visszahatás a XIX. század filozófiától elforduló pozitivistá világfelfogására. A másik összetevő viszont magának a fizikának jelen helyzetéből folyik. A múlt század nagy felfedezéseinek és új tényeinek áradatával szemben az elmúlt 15—20 év inkább a rendszerezés és az eredmények összefogásának a kora; az új elméletek viszont annyira megváltoztatták eddigi fizikai világképünket, a térre, időre, az okságra és a természeti törvényre vonatkozó változhatatlannak hitt felfogásunkat, hogy az új ismeretek forgatagában és az egymással szöges ellentétben álló elméletek káoszában elkertülhetlenné vált a zűrzavaron való felülemelkedés, az új fogalmak megvizsgálása, az új elméletek és a nyomukban adódó új világkép megkritizálása.

Ennek a törekvésnek a szolgálatában áll Mikola Sándor rendkívül tanulságos és gondolatébresztő munkája is. Nagy előnye szerzőnknek, hogy ellentétben az e téren dolgozó többi igen kiváló elmével, amilyenek Planck, Jeans, Eddington stb., ő nem szolgálja semmiféle fizikai elméletnek sem. Ez képesíti arra, hogy fölötte állva úgy a relativitásnak, mint a kvantumelméletnek, de meg a régi teóriáknak is, valamennyit mélyreható elemzéssel szét tudja szedni és alapfogalmaikat matematikai köntös nélkül, a maguk szemléletes mezítelenségében elélni tudja állítani. Ez pedig a mai szertelenül elmatematizált fizikában, midőn — mint szerzőnk mondja — a matematikai fogalmak realitásoknak kezdenek feltűnni, a legnehezebb feladatok közé tartozik. Ezt a feladatot Mikola kétségkívül kitűnően oldja meg. Éppen ezért munkájának e ponton két nagy érdeme van: míg a fizikust magas csúcsokra vezetve, széles perspektívát tár fel előtte, addig szemléletességével és könnyed stílusával a fizika gondolatműhelyének mai sistergésébe és kavargásába a művelt nagyközönség számára is betekintést nyújt. Egyszerre tud tudományos és közérthető lenni; nem alaptalan tehát, ha munkáját tanulságosnak mondtuk.

De — mint említettük — nagymértékben gondolatébresztő is. Ezzel pedig filozófiai felfogására célunk. Ha e téren vele nem is tudunk mindenben egyetérteni, azt viszont el kell ismernünk, hogy szerzőnk az emberiség fejlődésével kapcsolatban érdekes problémákat vet fel és ezeket egyéni módon oldja meg. Mikola felfogása szerint az ember alapösztöne az alkotóösztön; ez teszi képessé őt arra, hogy az adott termé-

szetbe egy új természetet építsen bele. De egyszersmind ebből az ősi, szakadatlan tevékenységből — párosulva az ember megfigyelőképességével — alakult ki folytonos absztrakció eredményeként az ember fogalomvilága, továbbá a kultúra és a civilizáció. Ha most már el is ismerjük, hogy az alkotóosztón valóban másra vissza nem vezethető, ősi alapősztone az embernek, gondolatmenetének további folyásában szerzőnket nem követhetjük. Igaz, hogy az ember fogalmi világa folytonosan fejlődik és változik, azonban szerintünk nem állítható, hogy e változó fogalmi világgal együtt megismerésünk alapkategóriái is a változás sodrában állanak. Elménk szerkezetét, kategóriáinkat — mint például az azonosságot, vagy az egyenlőséget — éppenúgy, mint az alkotóosztónt, vagy a megfigyelőképességet, ősinek, változatlanoknak kell feltennünk; ezeket nem tapasztalataink fejlesztették ki és formálták, hanem ezek tesznek lehetővé számunkra minden tapasztalatot. Azt azután — mint már említettük — készséggel elismerjük, hogy az a keret, amivel ezeket a kategóriákat kitöltjük, tehát fogalmaink, a tapasztalás gazdagodása és fejlődése következtében folytonosan változnak és alakulnak. — Alapvető meggyőződésünk, hogy a természet világát, mint emberek, csak az emberi szellemen keresztül érthetjük meg. Éppen ezért például az oksági elv kialakulását is másképen képzeljük el, mint szerzőnk. Szerinte az okság kategóriájában való szemléletünk bizonyos jelenségek állandó egymásutánjának folytonos észrevételéből alakult ki. Ámde megmagyarázhatjuk-e így, hogy honnan ered az okság leglényegesebb konstitúciójegyének, a jelenségek *szükségképi* egymásutánjának a felfogása? Szerintünk — és ezt az állításunkat a gyermekpszichológia is támogatja — az ember az okság forrását önmagában tapasztalva, vetíti ki a külvilágba is. — Végül pedig — habár elismerjük a fizika fejlődésének igen nagy hatását a kultúra kialakulására — egyoldalú felfogásnak tartjuk a mai sokágú, bonyolult kultúrát, a szellemi momentumok elhanyagolásával egyedül, vagy legnagyobbrészt a fizikai felfedezésekből és a természettudományos világkép fejlődéséből megértetni. Ezen a téren úgy látszik, szerzőnket kissé hatalmába ejtette szaktudománya.

Ámde — a figyelmes olvasó előtt talán nem is kell nagyon erősítenünk — mindezek az ellenvetéseink a mű érdeméből semmit sem vonnak le; Mikola könyvét, mint tudományos irodalmunk igazi nyereségét, örömmel üdvözljük.

Faragó László.

**Etika, kultúr-
filozófia,
társadalom-
filozófia.**

KORNIS GYULA: *A kultúra válsága.* Budapest, 1934.
Franklin. 255 lap.

Alig hagyta el Kornis Gyula „*Államférfi*” című, hatalmas két-kötetes munkája (1933) a sajtót, 1934 elején máris egy újabb — mind terjedelménél, mind külső kiállításánál, főként pedig belső tartalmánál fogva tiszteletet parancsoló — nagy művel ajándékozta meg irodalmun-

kat. Igaz ugyan, hogy ez „*A kultúra válsága*“ címmel megjelent mű szerzőjének különböző alkalmakból írt több mélyenszántó tanulmányát foglalja egybe, ezek a tanulmányok azonban, kevés kivétellel, az 1933. évben születtek s részben ebben a kötetben látják meg először a nagy nyilvánosság napvilágát.

Szerzőnk szerint „a szellemi munka válsága a mai kultúra válsága is“ (41. l.) s ezért nem véletlen, hogy „A kultúra válságáról“ írt kötete „*A szellemi munka válsága*“ című (3—41. ll.) aktuális jelentőségű tanulmányával indul meg. Ebben a mai magyar társadalom életfáján rágódó betegségek legveszedelmesebbikét teszi szerzőnk velőkígható boncolgatás tárgyává s „a rideg valóság masszív tömbjének“ átvilágítása után bámulatos józansággal és tisztánlátással jelöli meg a baj gyógyításának célravezető eszközeit. Az a feltartóztatatlannak látszó áradat, amely az utolsó évtizedekben, Kornis statisztikai adataiból kitetszőleg, olyan megdöbbentő arányokban sodorja a magyar ifjúságot a magasabb iskolák s így a magasabb kultúra megszerzésének útjára, önmagában véve még nem jelentheti ugyan kultúránk válságát. A magas kultúra „demokratizálódásának“ ez a folyamata nagy társadalmi válság veszedelmévé csak azáltal lesz, hogy a mi európai „önzetlen művelődési eszményünk“ mellett is a nagy tömegek ezt a magasabb kultúrát nem önmagáért, hanem kenyérkereset céljából szerzik meg s így a szóbanforgó jelenség a szellemi életpályákra való tódulás és a társadalmi aszcendizmus megindítója lesz. Helyesen jelöli meg szerzőnk a baj orvos-szerűül a minél korábban, legkésőbbben azonban már a középiskolában alkalmazandó erőteljes szelekciót. Szerény nézetünk szerint Kornis világos elgondolásával nem volna ellentétben a polgári iskoláknak a középiskolákkal szemben nagyobb gyakorlati jelentőséghez való segítése sem.

Szerzőnk következő nagy tanulmánya „*Európa és Amerika kultúrpolitikája*“ címmel (46—107. ll.) csodálatosan plasztikus és átfogó összehasonlítását adja az amerikai és az európai művelődési eszménynek, iskolarendszernek és népművelődési intézményeknek. A közvetlen tapasztalás frissességével s az elvszerű látás élességével emeli ki Kornis ebben a tanulmányában, amely új művének talán legértékesebb része, az amerikai kultúra és az amerikai kulturális berendezkedések jellemző vonásait. Éles szeme meglátja azonban az eltérések mellett azt is, hogy „Európa művelődési eszménye tagadhatatlanul — főképp a világháború óta — több tekintetben amerikai modell után indul“ s hogy másrészt „az eltechnizálódott, utilitarisztikus szellemű Amerikában mind több jel mutat arra, hogy az önkritika és az önelemzés vágya felébredve, az önzetlen kultúra eszményét is kezdi értékelni és intézményeiben érvényre juttatni“. Ezek az Atlanti-Óceán két partján mutatkozó lelki átváltozások — szerzőnk szerint — „kiegészítik egymást s középeredőjük fogja megadni a földgolyóbis mind nagyobb egységesülése s lelki átszivárgása útján az emberi kultúra jövőndő képét és szellemét“ (707. l.).

Az amerikai kultúrának beható megfigyelése óriási méretekben megnagyítva vetítette szerzőnk szemei elé mai kultúránk válságának a kultúra demokratizálódásában rejlő forrásait: a kvalitás harcát a kvantitással, az egyéniséget a mechanikával, a szellemét az anyaggal és a belső kultúráét a külső dimenzióval. Emellett a jelenlegi gazdasági válság hatása is sokkal brutálisabb erővel érvényesült az amerikai kultúrpolitikában, mint nálunk. Az „Európa és Amerika kultúrpolitikája” című tanulmány tehát voltaképpen azt a célt szolgálja, hogy „A szellemi munka válsága” című értekezésben vizsgált égető nemzeti problémákat kellő világ-perspektívába állítsa. Ez a két nagy tanulmány, amely terjedelmére nézve Kornis új könyvének közel felét teszi, szorosan együvé tartozik. Nemzeti szempontból igen nagy érdeme szerzőnknek, hogy azzal a nálunk újabban igen elterjedt közfelfogással szemben, hogy „a nemzet csak akkor boldogul, ha minél több művelt és tanult fia van”, volt bátorsága reámutatni arra az ellentétes igazságra, hogy „a szellemi munkások túlermelése nagy társadalmi válság veszedelmévé tarajosodik” (24. l.).

A Kornistól képviselt álláspont igazának egy másik szemszögből való megvilágítása céljából legyen szabad Nicolai Hartmann nem régen megjelent művére hivatkozni. Ez a kitűnő bölcselelő „*Das Problem des geistigen Seins*” (1933) című maradandó értékű munkájában azt az álláspontot képviseli, hogy a szellemi élet, amelyet a testi és lelki élet hordoz, csak ezen utóbbiak rovására fejlődhetik ki. A szellemi élet színes virágai a vitális élet parazitái: magasabbrendű fényüket és pompájukat az alacsonyabbrendű pszicho-biológiai élet nedveinek elvonása útján bontakoztatják ki. „*Der Geist zehrt am Leben*” (i. m. 90. l.). Ezért Hartmann „veszélyes művelődési eszménynek” tartja az előbb említett, nálunk erősen elterjedt felfogást: „*Alle sollen Gebildete sein — das ist untragbar für einen lebendigen Volkskörper, ist die Vernichtung der eigenen Reserven. Denn nur in den vital Unverbrauchten liegen die Reserven*” (92. lap).

Az eddig említett két tanulmányon kívül, amelyek közvetlenül kultúránk aktuális válságát vizsgálják, még tizenhárom kisebb-nagyobb, de egyaránt a kultúra problémáival foglalkozó értekezést foglal magában Kornis új kötete.

Ezek közül erősen elméleti jellegűek: „*A kultúra és az értékek formális jellege*” (108—117. ll.), „*A kultúra mint államcél*” (118—143. ll.), „*Neveléstörténet és szellemtörténet*” (159—173. l.). A magyar kultúra múltjának, amely a jelenbe is belenyúlik, egy darabját ragadja meg „*Az ötvenéves középiskolai törvény*” (144—158. ll.). A mai magyar kultúra három kiváló munkásáról való megemlékezés: „*A kultúrpolitikuss. Gróf Klebelsberg Kunó*” (193—207. ll.), „*A költő és a lélekburvár*. Herczeg Ferenc Emlékezései” (208—226. ll.) és a „*Kezdet és vég*. Pauler Ákos világfelfogásának fejlődése” (227—246. ll.). Rövid, de eleven, kulturális

tárgyú elmefuttatások végül az „Ifjúság és politika“ (42—45. ll.), „Az ember mai tragédiája. Madách Imre“ (174—180. ll.), „Kultúra és zene. Wagner Richárd“ (181—185. ll.), „Gazdaságpolitika és kultúrpolitika“ (186—188. ll.), „Amerika szellemi nagykövete. Nicholas Murray Butler.“ (189—192. ll.) és a „Magyarság és németiség. Bleyer Jakob“ (247—250. ll.) című kis értekezések.

Mindezekkel egyenként foglalkozni túlhaladná jelen ismertetés kereteit. Ami Kornis könyvét annyira érdekessé és frissé teszi, az az, hogy majdnem valamennyi tanulmányából az aktualitás levegője árad. Az aktuális kérdéseket azonban olyan bámulatosan nagy ismeretanyag felsorakoztatásával s olyan mély elvi szempontok szemszögéből vizsgálja, hogy ez a körülmény magásra kiemeli művét a csupán aktuális jelentőségű munkák közül. Nagy elméleti tudása alapjáról keresi a megoldást az aktuális problémák számára, de eközben az elmélet is gazdagodik vizsgálódásainak rendjén: az „elvszerű látáshoz“ szokott filozófus személméleti igazságok tanulságos példáivá avatja az elevenen lüktető élet színes problémáit.

Végül talán felesleges is megemlíteni a mű nyelvének magyaros szépségét, költői képekben s kifejező erőben való gazdagságát: olyan megszokott tulajdonságai ezek Kornis munkáinak, amelyek szerzőjüket már régen a magyar tudományos próza mesterévé avatták.

Vitéz Moór Gyula

MAHR, FRANZ: *Religion und Kultur*. Würzburg, 1932, C. J. Becker. XV., 120 lap.

Szerző, akinek munkáját *G. Wunderle* adta ki vallásbölcseleti és pszichológiai sorozatában, Schleiermacher, R. Otto és Max Scheler, valamint a reformáció, a modern lutheranizmus, K. Barth és R. Eucken felfogásának kritikai ismertetése után a katolikus világnézet álláspontján fejt ki vallás és kultúra viszonyát. A kultúrunka szerinte az ember mivoltából szükségkép folyik. A kultúrfeladatok megtagadása nem bűn, hanem lehetetlenség volna.

Szerző igen nagy érdeme az a nemes liberalizmus és elfogulatlan megnyitottság, amelyet szilárd katolikus-keresztény állásponttal egyesít. Egy változatlan, minden időnek szóló van csupán: a keresztény vallás-erkölcsi kinyilatkoztatás hittételei. Ezért a vallás a kultúra felett áll, transzcendens, világleletti, abszolút tartalma van. A kultúra viszont emberi mű, relatív, változó, feltételezett és korlátozott. A kultúra, amennyiben nem érinti az oltárt, nem sérti meg a vallás-erkölcsöt, önálló a vallással szemben. Esztétikai szabályokat, gazdasági törvényszerűségeket nem lehet a hittételekből levezetni.

Szerzőnk főleg vallás és kultúra helyes viszonyát iparkodik tisztázni. Nincs egy bizonyos kultúra, amelyet egyedül kereszténynek lehetne mondani, de a kereszténység minden kultúrformát fel tud emelni és meg

tud szentelni. Nincs egyik kultúrformához sem kötve, de mindig bizonyos kultúrformák között élő emberekhez szól. A valódi keresztény kultúra keresztény tehetségek alkotása, akiknek kereszténysége természetes módon, önkénytelenül is áthatja műveiket. A tendencia, mesterkélttség, prédikáló és moralizáló szándékosság ellenben beszennyezi az alkotást, és a vallásnak is rossz szolgálatot tesz. Nem köthető a kereszténység régebbi korok kultúrájához és stílusformájához sem. Így megnehezíténők a kereszténységhez való eljutást azoknak, akik ebben az esetben a kereszténységet a haladás kerékkötőjének látnák.

Nem eléggé hangsúlyozható érdeme szerzőnknek, hogy óv a vallásos egyoldalúságtól, amely elnyomja és elnyeli a kultúrértékeket. A valódi vallásosság ezzel szemben az egyes kultúrterületeket vallásosan elmélyíti ugyan, de önállóságukat nemcsak megóvjá, hanem meg is erősíti. Ebbeli törekvésében azonban szerzőnk némileg túloz, amikor a kultúrák értékét relatívnak és egyenlőnek tartja egymáshoz viszonyítva. Kétségtelen például, hogy az európai kultúra az ázsiaiakkal szemben annyiban értékesebb és fejlődésképesebb, amennyiben lényeges része az igazság öncélú kutatása: a tudomány. Szerzőnk továbbá túlságosan elkülöníti a valláserkölcset a kultúra más területeitől. Holott a valláserkölcset már csak annyiban is szoros kapcsolatot mutat pl. a művészettel, amennyiben a lélek erkölcsi kiválósága egyúttal a lélek szépsége is, a szó művészi értelmében. Nincs is erkölcsi kiválóság bizonyos fogékonyság nélkül a szép iránt, és nincs nagy művészet *önkéntelen* erkölcsi mélység és vallásos hatás nélkül. Kétségtelenül igaz azonban, hogy e hatásnak nem szabad tendenciózusnak lennie.

Noszlopi László

DEKÁNY ISTVÁN: *A társadalomfilozófia alapfogalmai*. Budapest, 1933. M. Tud. Akad. 323 l. (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, 7. köt.)

Korunkban a társadalomtudományi vizsgálódás mind nagyobb méreteket ölt: jelentős része van ebben a modern társadalmi élet válságának, amely gyakorlati szempontból is a társadalom szerkezetének és életének vizsgálatára és ezzel a célszerű társadalmi rend keresésére is ösztönzi a kutatókat. A sokirányú társadalmi kutatások azonban egységes elvi alapra szorulnak: ezt csak széles látókörű társadalombölcselet tudja megadni. Ezért különös örömmel kell üdvözlőnünk Dékány István új nagy munkáját, amely hazai irodalmunkban a társadalomtan bölcseleti alapvetését kívánja megadni.

Műve négy könyvből áll. Az elsőben a norma problematikáját behatóan vizsgálja: a norma mozzanatait, mivoltát, főfunkcióját, vonatkozásait, a normaadó és a normacímzett viszonyát, az érték és a normatartalom viszonyát, a normafajok különbözőségét, a normák konkretizálását, a norma garanciáját, formulázását, attitűdformáját és a technikai normát. Ezek a fejtegetések meglehetősen nagy teret foglalnak el és erősen elvontak, de tudományelméleti szempontból fonto-

sak: a norma mivoltát és bonyolult szerkezetét részletesen iparkodnak megvilágítani. Logikai szempontból kívánatos volna, ha a szerző az érték és a norma viszonyáról szóló vizsgálódásait veszi előre, mert ezek, bár részletes értékelméletet nem tartalmaznak, a norma mivoltának és megértésének alapjait tisztázzák: hiszen tárgyi tekintetben a norma valamilyen értéken alapul. Az értéknek és a valóságnak a XIX. században történt éles elkülönítése és szembeállítás után nagy haladást jelent a szerzőnek az a törekvése, hogy a kettőt minél szorosabb viszonyba hozza, bár azonosításukra még nem vállalkozik: ehhez persze részletes metafizikai megalapozás volna szükséges, amely a valóság abszolút forrásait és teljes értékátitottságát és minden érték valami-féle ontológiai realitását mutatná ki; ez azonban a mű keretein túl vezetne.

A második rész (a társadalomfilozófia tárgya és módszerei) a társadalomfilozófiai problémák aktualitását, a társadalomfilozófia tagozódását, a szociológiához, jogbölcselethez, etikához való viszonyát kutatja, helytelen kérdésfeltevéseket utasít el és a társadalomfilozófia módszeréről szól.

A munka legértékesebb része a harmadik könyv (Társadalmi axiológia), amely sok alapvető fontosságú társadalomfilozófiai probléma igen érdekes és mélyreható vizsgálatát tartalmazza. A társadalomfilozófia alapfogalmai közül a szerző foglalkozik az igazságosság eszméjével, a tagozottság, szabadság, egyenlőség, szervezethez, szervezethez (közösség), a társadalmi hierarchia, a felemelkedés, a térfoglalás, a nagyságarány, a tartamegység, a karakterológia és a kiteljesedés elveivel és a társadalomfilozófiai értékeknek egymáshoz való viszonyával. Mindezeknek az elveknek társadalompolitikai és történeti jelentőségét is megvilágítja, tartalmukat és kölcsönös viszonyukat kifejti, tudomány-történeti problematikájukat ismerteti. Platonnal az igazságosságot tartja az alapvető társadalomfilozófiai értéknek.

Ezzel az igen értékes, szép résszel kapcsolatban főleg még két megjegyzést tehetünk: az egyik egy részletkérdésre vonatkozik, a másik egyetemes jelentőségű. Amaz az egyenlőség elvével kapcsolatos, amelyet a szerző az elv bizonytalan tartalmára utalva, a legtöbb modern szociológussal egyetértésben lényegileg elutasít. Az egyenlőségnek alapvető és döntő társadalmi jelentősége, mint potenciális egyenlőségnek van: minden ember lelke folytán ugyanegy metafizikai valósággrangba tartozik és ezért ebben az alapvető tekintetben és a belőle folyó — például erkölcsi — szempontból potenciálisan egyenlő. Ez az egyenlőség persze nagy részben nem megvalósult egyenlőség az emberi társadalom életében; de ebből származik az a követelmény, amelynek hangsúlyozása a sokban szintén bizonytalan tartalmú és nem egyszer kétes értékű demokrácia érdeme: az emberek elvi, alapvető erkölcsi és ebből folyó „természeti jogi“ egyenlősége. Ezen túl természetesen sok tényleges

egyenlőtlenség van az emberek között mind természettől fogva (például különböző tehetségeik folytán), mind értékben (például különböző tényleges erkölcsi színvonaluk szerint), mind társadalmi különbségeik alapján. Az egyenlőség alapviszonya ezért határozott és jelentős pozitív értelemmel is bír a társadalomfilozófiában, amely nélkül a modern és lényegében ma is továbbtartó társadalmi és jogi fejlődés iránya kellően meg nem ragadható és amelyet a többet mondó testvériség és a más jelentésű, de az egyenlőséggel alapjában nem, csupán egyes speciális megnyilvánulásaiban ellenkező szabadság nem pótolhat.

Az egyetemes jelentőségű megjegyzés, amely a szerző társadalombölcseleti kategóriáival kapcsolatban felmerül, rendszerességükre vonatkozik. A társadalomtudományi irodalomban felmerült társadalmi elveket a szerző körülbelül mind felsorolja, egyeseknek kölcsönös viszonyát és helyzetét is jól megvilágítja: a felsorolásnak azonban nem kapjuk valamiféle igazolását, ez pedig filozófiai tudományban mindig kíváncsú. Persze, hogy itt nagy nehézség előtt állunk: a társadalombölcseleti alapfogalmaknak ez a „dedukciója“ csupán részletes metafizikai, etikai és antropológiai alapvetés útján volna lehetséges. Ezt aligha kívánhatjuk a szerzőtől, de azért a felsorolt értékek némi egységes rendszerbe foglalása nagyon emelné az így is kiváló III. könyv filozófiai zártságát. Annál inkább szükséges volna ilyen rendszerezési és igazolási eljárás, mert maguk a felsorolt elvek különféle jellegűeknek és mivoltúknak látszanak: az igazságosság, szabadság, szervezethezesség, felemelkedés, teljesség stb. így eléggé divergálóknak mutatkoznak, teljes, rendszeres összefüggésük még további megvilágításra szorul.

A negyedik részben a szerző történetileg kialakult eszmekörök társadalomfilozófiai tartalmát ismerteti. Így mindenekelőtt a természetjogi felfogás társadalombölcseleti jelentőségét vizsgálja és a természetjogi álláspont jogosultságát részben elismeri, de hangsúlyozza, hogy a természetjog és a pozitív jog különböző síkokon vannak; ezért tulajdonképpen nem is kerülhetnek szembe és vitájuk hiábavaló. Megemlíthetjük ezzel kapcsolatban, hogy a természetjogot is vissza lehet vezetni valóságos, de egyúttal abszolút normaadóra, Istenre: ekkor a természetjog pusztán „érvényességén“ túl bizonyos jóértelmű metafizikai hatályossággal is bír és minden pozitív jognak feltétele annyiban, hogy ennek értékessége, sőt pusztán hatalmi szabályozó jellege mellett igazi „jogosága“ is függ tőle; vagyis mind a pozitív jog tartalma, mind a pozitív jog normaadója csakis ettől a természetjogtól nyerheti végső legitimációját. Ennyiben az a régi — keresztény — természetjogi felfogás is figyelemreméltó, hogy a természetjogi alapokkal ellenkező pozitív jog nem teljesen hatályos, amennyiben az állampolgároknak természetjogi joguk van ellene cselekedni: ez mindenesetre a pozitív jog hatályosságába is vág. A természetjog kérdésén kívül részletesen vizsgálja a szerző a demokrácia és a liberalizmus, valamint a szocializmus eszmeköréit és

tisztázza egymáshoz való viszonyukat. Majd az etatizmusról és az individualista moralizmusról szól. Végül a nacionalizmus és az univerzalizmus eszmeköreinek, azaz a nemzet és a kultúrkör társadalomfilozófiai eszmei tartalmának mélyreható és igen szépen megírt vizsgálatával fejeződik be a negyedik könyv.

Dékány István munkája a maga egészében széleskörű tudással, nagy elmélyedéssel és körültekintéssel megírt értékes és hézagpótló munka, amely tudományos irodalmunk komoly értékgyarapodását jelenti és az Akadémiai Filozófiai Bizottság kiadványsorozatának díszére válik.

Br. Brandenstein Béla.

KELSEN, HANS: *Staatsform und Weltanschauung*. Tübingen, 1933. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 30 lap.

Kelsen terjedelemben rövid, de gondolatokban és probléma-felvetésekben annál gazdagabb művében szabatos logikai okfejtéssel teszi vizsgálat tárgyává a világnézet és az államforma összefüggését. Az államformák két főtípusát különbözteti meg: a demokratikus és a diktatórikus, vagy mint ő nevezi, az autokratikus államrendszert. Az előbbinek alapeszméje a szabadság; az utóbbinak az uralkodás. E két alapeszméből vezethető le két államforma karaktere, mind belpolitikai, azaz alkotmányos, mind külpolitikai, azaz nemzetközi vonatkozásban. Ez a két alapeszme is azonban — Kelsen szerint — csupán függvénye a világnézetnek, amit viszont az határoz meg, hogy a különböző korok emberei milyen álláspontot foglalnak el az abszolút értékkel szemben: felismerik-e az abszolút értékek *fennállását*, avagy csupán szubjektív és relatív értékek létezését tartják lehetőnek az emberi megismerés számára. Az objektív idealizmus és szubjektív relativizmus az a két világnézet, amelynek derivációja két merőben eltérő államforma: az autokrácia és a demokrácia.

Kelsen az objektív idealizmus képviselője, s így a magasabbrendű államformának is az autokráciát tartja, amelyben az objektív értékek megvalósítására irányuló vezéri akaratsnak primátusa van a megismerés szabadsága, az oppozíció és többségi elvvel szemben. Rövid történeti áttekintéssel is alátámasztja elméletét, kimutatván, hogy a nagy metafizikusok politikai rendszere autokratikus, a relativizmus és empirizmus képviselői pedig a demokratikus államelméletnek megteremtői. Ambár Kelsen példái ezt a megállapítást igazolni látszanak, mégis — nézetünk szerint — a filozófia történetében találunk nagy számban gondolkodót, aki a racionalizmus képviselője, s mégis rendszere az objektív értékek fennállásának megismerésén alapul. Kelsen mivel sem tudja megmagyarázni, hogy a demokrácia racionalizmusa miért nem tudna eljutni az objektív értékek felismeréséhez éppen úgy, mint ahogy az autokrácia irracionálizmusa. Logikai következtetése e végső konklúzió levezetésében

mindenesetre törést szenved, ami azonban eredeti probléma-felvetésekben gazdag művének értékét nem csökkenti, csupán azt jelenti, hogy az általa mély intuícióval meglátott kérdés további kutatást igényel.

Szakáts Kálmán.

BERGMANN, ERNST: *Deutschland das Bildungsland der neuen Menschheit*. Eine nationalsozialistische Kulturphilosophie. Breslau, 1933. Ferd. Hirt. 153 l.

Volt idő, amikor azt hittük, hogy ez a két szó: keresztény és germán, valójában egyet jelent. Bergmann könyve — a nemzeti szocialista propagandának és az eklektikus kultúrfilozófiának ez a furcsa vegyülete — mindent megtesz, hogy az ellenkezőjéről meggyőzzön. Ami germán, nem lehet keresztény; a kereszténységet a zsidó-latin földközi-tengeri kultúrkör alkotta meg s úgy kényszerítették rá az északi-atlanti germánságra; a földkerekségnek ez az egyetlen értékes faja csak úgy fogja megszűlni az új emberiséget, ha mostani forradalmát új hitújításig viszi tovább s visszatér ősei immanens természetvallásához. Ha a híreknek hinni lehet, ilyen mozgalmak vannak is Németországban. Az utóbbi évtizedben több pogány és félkeresztény szekta keletkezett; a Hitler-ifjúság részben keresztényellenes; könyvek és kiállítások terjesztik a germán ősvallást.

Mennyit nyomnak ezek a jelenségek a filozófia mérlegén? Vegyük röviden sorra azt, amit róluk Bergmann könyvéből megtudhatunk. Bergmann először is azt állítja, hogy a hitlerizmust jórészt vallási erők mozgatják; filológiai és őstörténeti tényeket sorol fel, amelyek szerint másfél évezreddel ezelőtt odafent a kereszténységnél tökéletesebb „fajhoz-mért“ (arteigen, artrecht) vallás és vallásos kultúra virágzott; igyekszik kimutatni, hogy ez a nemes pogány hagyomány a keresztény fel-szín alatt is szakadatlanul tovább élt s kimutatható olyan egyéniségekben, mint a misztikus Eckhart, Luther, Kant és Fichte; összeméri ezt az ősvallást a kereszténységgel és habozás nélkül elveti az utóbbit s végül felállítja egy „északi renaissance“ programját, amely megtöri végre a Dél és Róma uralmát az európai szellemen.

Az első három pontról érdemben nem szólhatunk. Hogy a hitlerizmusban a kétségtelenül uralkodó politikai, gazdasági és társadalmi hajtóerők mellett milyen szerep jut a vallási nyugtalanságnak, kívülről nehéz megítélni; messziről azt sem tudhatjuk, hogy az ősvallásra és a pogány hagyomány továbbélésére vonatkozó irodalom nem áll-e csupa féltudományos propagandaműből. Bergmann vallásméletének legfőbb támasza Wirth Hermann marburgi professzor; az ő forrásánál, az ú. n. Ura-Linda-krónikánál pedig már csak akörül van vita, hogy egészen tizenkilencedik századi hamisítvány-e vagy csak részben. (Frankfurter Zeitung, 1934. V. 6.)

Az utolsó két pont: az új vallás és az új kultúra érdekel bennünket különösebben. Szerintünk feltétlen hamis a Bergmann-féle elgondolásban az, hogy a vallás tényeit a faj mértékével akarja mérni. A vallásosság mélyebb a fajiságnál; lényeges jelenségei általános emberiek s az egész emberiséget akarja egyetlen közösséggé alakítani Isten előtt. Ahol faji alapon csinálnak vallást, félő, hogy azt hagyják el belőle, ami vallássá teszi. Így fest a római kereszténység Bergmann-féle bírálata is. A hősie, életvidám, immanens alkatú germán fajnak nem felel meg a keresztény túlvilág, a büntudat és az aszkézis, valamint az egyéni üdvözülés eszméje; Istent nem önmaga fölött, hanem mint önmagában létrekeltőt tiszteli. Az itt elutasított keresztény hit-tételek azonban a dogma nyelvén a vallásos életnek olyan elemi igazságait mondják ki, amelyek minden vallásban ott szunnyadnak. Nem emberi korlátoltságból kettőztetik meg a vallások a világot, hanem mert érzik, hogy a szentségnek van egy külön, világon túli szférája. Az „eredendő bűn“-t is érzi mindenki, függetlenül a tételes vallásoktól, a „Gefühl der Kreatürlichkeit“-ben (Scheler); a világ és az én metafizikai elégtelenségének ez a kínzó átélése hamarabb képes vallást alkotni, mint a harcos germán életöröm vagy a tudós germán koponya. S végül mit tenne a germán vallás az egyéni üdvözülés helyébe? „Du bist nichts, dein Volk ist alles.“ Éljen a köz s meghalhat az egyén. Itt megint az igazi vallásos motívum vész el. Csak a vallás számol ugyanis az emberi egyéniséggel, az emberi lét „gyökeres elszigeteltség“-ével, amelyet csak feledtet, de meg nem szüntet a mámoros népszenvédély. Végül is minden ember magában, magáért áll Isten előtt („als Einzelnier vor Gott“, Kierkegaard, „das Dasein ist um seinen willen da“, Heidegger); aki ezt nem érzi, annak csonka a vallásos érzéke.

Ugyanez a faji elfogultság diktálja az „északi renaissance“ furcsa kultúrfilozófiáját. Bergmann elgondolásának erről a részéről igazán nehéz tárgyilagosan szólni. Kultúrájának és fajiságnak mindenesetre erős köze van egymáshoz; a fajban rejlenek azok a metafizikai erők, amelyek a kultúrát éltetik. De a faj is, mint minden primér metafizikum, elszigetelt, egyoldalú; a kultúrában kell önmaga fölé nőnie s fajok feletti, általános érvényű szellemiséggé válnia. Alig érdemel komoly szót az a góg, amely az igazi kultúra megalkotását egyetlen fajnak sajátítja ki s a többit válogatás nélkül értéktelennek nyilvánítja. „Két dolog homályosította el Észak fényét: a Dél és a fajkeveredés.“ Bergmann halála itéli az egész latin kultúrkört, amelyhez nemrégiben még a német szellem legjobbjai jártak iskolába s amelynek korról korra megismétlődő termékeny hatása nélkül ma aligha beszélhetnénk germán kultúráról.

Az új Németország szívesen hívja magát „Harmadik Birodalom“-nak. De vajjon felépülhet-e ez az elsőnek: a latin-hellén kultúrájának és a másodiknak: a kereszt birodalmának romjain?

Barta János.

SOMOGYI JÓZSEF: *Eugenika és ethika*. A fajok sorsának erkölcsi megvilágítása. Budapest, 1934. Eggenberger. 57, 1 l.

Az emberiség elkorcsosulásának kérdése manapság igen sok gondolkodó főt foglalkoztat. Az ősi egyszerűségben élő embereknel a természet gondoskodik az elkorcsosultaknak kiselejtezéséről. A kultúra nagy mértékben növeli az elkorcsosulásra vezető tényezőket, emellett megakadályozza a természetes kiselejteezést és sokszor éppen az értéke-sebb egyének pusztulására, vagy továbbbszaporodásuknak gátlására vezet. Az eugenika már külön tudományággá nőtte ki magát és az emberi faj nemesítésének hatalmas irodalma van.

Szerzőnk rövid történeti áttekintést nyújt a különböző népek fejlődéséről és hanyatlásáról és ennek okairól, továbbá az egyes korokban felmerült fajnemesítési törekvésekről. Az átöröklés törvényeivel foglalkozik. Nagyon helyesen állapítja meg, hogy a verseny bizonyos határok között nagyon üdvös selejtező tényező, ellenben a mai túlhajtott formájában éppen ellenkezőleg olyan tulajdonságokat fejleszt ki, amelyekkel az illetők a versenyben jobban boldogulnak, de sem az egyén, sem a köz jóléte szempontjából nem értékesek. A túlhajtott verseny nagyon rosszul végzi a szelekciót. Éppen az értékesebb elemek szaporodását akadályozza meg. A magasabb társadalmi osztályoknál a vagyon megoszlásától való félelem és a gyermekek felnevelésének, taníttatásának nehézségei a gyermekáldástól való tartózkodásra vezetnek. Az alsóbb társadalmi osztályok, különösen pedig a szellemileg és erkölcsileg alacsonyabban állók a szaporodás tekintetében kevésbé vannak kitéve ilyen gátlásoknak.

A pozitív eugenika az értékesebb elemek szaporodásának előmozdítására törekszik, a negatív eugenika pedig az értéktelen és káros egyének szaporodásának megakadályozására. Ennek egyik módja a sterilizáció. A szerző a sterilizáció kérdésének etikai tárgyalásával foglalkozik részletesebben, nagyon helyesen rámutat arra, hogy az egyén — még a testileg-lelkileg fogyatékos is — önmagában értékes, nem csak, mint a társadalom tagja. A keresztény erkölcsen alapjain állva elítéli a sterilizációs mozgalmakat. Egyszersmind azonban rámutat arra is, hogy a sterilizáció nem szolgálná a helyes fajnemesítést, hanem ellenkezőleg nagyon sok tekintetben a faj degenerálódására vezetne.

Szerzőnk nagyon világosan, tudományos színvonalon, de nem tudományos apparátussal, hanem a tények pontos megjelölésével és a józan ész kritikájával tárgyalja ezt a ma nagyon is aktuális kérdést. Sokak számára nagyon érdekes és tanulságos olvasmány ez a kis könyvecske.

B. C.

SCHAFKE, RUDOLF: *Geschichte der Musikästhetik*. Berlin-Schöneberg, 1934. Hesse. XVIII, 450 l.

Esz­té­ti­ka.

Az első mű, amely ilyen terjedelemben nyújt teljes áttekintést a zeneesztétika történetéről. Segítségül véve az összehasonlító zenetudo-

mány és a klasszikaifilológia legújabb kutatásainak eredményeit, hosszú fejezetet szentel az ókor tárgyalásának. Szerző végigvezet minket a legősibb korszakon, amikor a zene démoni, mágikus, a szervezetre ható ereje áll előtérben. Ezt az érthetetlen félelmetes erőt akarja az ókori ember az ész uralma alá hajtani, midőn megalkotja a zenefilozófia legősibb formáját, a zenei noétikát. E szerint a zene világtörvény, azaz ugyanazoknak a formális törvényeknek hódol, mint az egész mindenség. A pythagoreusok a zenét elsősorban matematikai meghatározásában, etikai és metafizikai vonatkoztatásában tekintik. A zenei harmónia világnézeti felfogásában gyökerezik híres tanításuk is a szférák zenéjétől. A lélek harmóniája a mikrokozmosz, az égi testek harmóniája a makrokozmosz, mindkettő a szépség és a rend foglalta; mert minden, ami az ellentéteket egységbe foglalja, ami rendez és összhangba egyesít, zenei természetű. Ez a zenei szemlélet természetesen teljesen elzárkozik a gyakorlati zenétől. A hangzó zene csak gyenge földi visszfénye a harmónia örökkévaló, zenénfeletti, szellemi ideájának. A zene tehát e szerint nem művészet, nem esztétikai érték, hanem ismeret, tudomány-ethosz. Az igazi zenész nem a virtuóz, hanem a bölcs, a tudós, akinek a lelkében ugyanaz a harmónia uralkodik, mint a zenében.

Schäfer forrásművei alapján mutatja ki a görög zenei szemlélet változó eszményeit. Damonból indul ki a zene érzéki tényezőinek, lelki hatásának vizsgálata, ami Aristotelesnél és tanítványánál Aristoxenónál a zene esztétikai szemléletéhez vezetett. A szkeptikusok Demokritosztól egészen az epikuerusokig a zenében csak üres szellemnélküli, érzéki ingert látnak s így ismét visszavetik a zene esztétikai kiépítését. Szerző az új pythagoreusi és platonikus iskolákkal meglehetősen röviden végez, ugyancsak szűk helyre szorul a középkor tárgyalása is.

Az antik noétikus ideál spekulatív szellemét megtaláljuk még a németalföldiek polifon zenéjében is, ami a tetőpontja volt a középkor túlnyomóan racionális zenei irányzatának. A kontrapunkt elmélet egy titkos tanítás, misztikus bölcsesség, mesterkelt hangkombináció, ami a zene jóhangzásával egyáltalán nem törődött. A gyakorlati felfogás Odo di Clugny, Hucbald, Arezzo Guido tanításában ekkor még nem talál általánosabb visszhangra.

Igen érdekes a renaissance-kor tárgyalása, ahol Tinctoris és Glareanus, e kort legjobban jellemző írásaiban látják a gyakorlati szellem, a sajátos esztétikai felfogás győzelmét a középkor aszketikus, mindent a vallás szolgálatába állító törekvése fölött. A renaissance nagy valóságérzéke a zenében is a külső vagy a benső valóság kifejezését keresi. Lenézi az északiak mesterkelt, szövevényes polifon-stílusát, amit gótikus, barbár találmánynak tekint. A szövegben rejlő „affektusokat” kell a zenének kifejezni. Ez a törekvés az egész XVII—XVIII. századon végigvonul. Súlypontja a hermeneutikus módszer kiképzése, azaz a ritmus, melódia, díszítés, hangnem stb. pszichikai hatásának pontos ki-

dolgozása. Ebben ismét csak a racionális szellem érvényesül, amely a zenei kifejezést tisztán fogalmakkal akarja magyarázni.

Mint német író, könyvében a romantika természetesen kimerítő tárgyalásban részesül. A német zeneesztétikusok metafizikai-misztikus zenei szemléletét, amely a műalkotást csak a maga egyetlen egészében, közvetlen élményszerűségében akarja megközelíteni, gazdag példák illusztrálják. Az érzelmekre alapított zeneesztétika ellenhatása Hanslick Eduárdtól veszi kezdetét, aki a zene formai elemeit, a zene szellemi értékét helyezi ismét előtérbe. Így a romantika késői, túlrejt stádiumában ismét eljut oda, ami ellen tulajdonképpen a harcot megindította: a racionális felfogáshoz. A jelen kor nagy formalizmusa — amihez még a zene energetikus, organikus jellegének a benne működő erők törvényszerűségének hangsúlyozása járult —, tulajdonképpen már ide vezethető vissza. Így a tiszta zenei felfogás, a zenei forma dinamikus szemlélete hatja át a modern zeneesztétikai törekvéseket. Elvetnek minden zenénkivüli magyarázatot, a zenét önmagában, sajátos törvényeivel vizsgálják. Ezek a formalisztikus esztétikusok azonban hiába akarják a zenét érzelmentesíteni. Ernst Kurth írásaiban már újra éled az emberi lélek irracionális törekvése, amely nem tűr maga előtt korlátokat, hanem az ésszel megfoghatatlant egy másféle ismerettel, a *cognitio intuitiva*-val akarja megközelíteni.

Schäfer könyve egészben igen érdekes tanubizonyossága annak, hogy minden újabb esztétika hittelt hiszi, hogy a zenét neki sikerült a legjobban megközelíteni, a valóságban azonban mindig az ember történeti típusa az, ami a zenei problémák sajátos megoldásaival hű kifejezője lesz kora szellemének. Látjuk, hogy a történelem folyamán örökös körforgás folyik: a lélek racionális vagy irracionális oldalának előtérbe kerülése. Éppen erre az összefüggésre való rámutatás a könyv különös értéke, annál is inkább, mert az idevágó műveknek éppen az átfogó rendszeresség a legfőbb hiánya. Schäfer elkerüli az egy bizonyos filozófiai álláspont szemszögéből való vizsgálat egyoldalúságát, mert mindig arra törekszik, hogy a korra legjellemzőbb esztétikai rendszereket vagy esztétikusok tanítását ismertesse. Kifogásunk csak a nemzeti önérték túltengése ellen lehetne, amennyiben ez az ismertetés a XVIII. és XIX. században a francia, angol stb. esztétika rovására túlnyomóan a német esztétikára szorítkozik s így a faji jellegzetességnek ugyanazon kor zenei szemléletében megnyilvánuló, éppen el nem hanyagolható különbségei teljesen figyelmen kívül maradnak.

Prahács Margit.

BARANSZKY-JÓB LÁSZLÓ: *Az esztétika látszat-valóság problémája.* Bp., 1932. Toldi Lajos biz. 39 l.

Szerző szerint a jelzett kérdés hármasan tagolódik. Az esztétikai látszat-valóság lehet lélektani, fenomenológiai és metafizikai probléma. A kutatás végső rugóját a harmadik szempont adja; azt akarjuk el-

dönteni, mit ad az esztétikum a valóságból, mi az esztétikai élmény metafizikai értéke. A bírált értekezés néhány részletkutatás fokozatait át közeledik a megoldáshoz. Vizsgálja 1. az esztétikai szemlélet érzéki alapjának, 2. a beleérzésnek, 3. az esztétikai illúzióknak, 4. az esztétikai érzelmeknek látszat-valóság problémáját. Minden fokon ugyanaz a paradox eredmény ismétlődik meg: az esztétikumban egyformán szerepel a bizonyosság fenntartása és korlátozása, naiv odaadás és valóságkritika, érzelmi elfogódottság és érzelemtől-megváltottság. A műalkotás, ahogy készen kapjuk: játék, de egyúttal az egyéniség komoly állásfoglalása a világgal szemben. A „belső forma” fogalmában látja szerzőnk azt a végső valamit, ami ennek az ellentétes tényállásnak egységes hordozója. A belső forma egyúttal a legmélyebb valóság is az esztétikumban; mögötte már csak az élet egésze alapján alkotó vagy befogadó egyéniség áll. Mivel pedig a belső forma egyaránt valóság és követelmény, megalkotásában és felfogásában egyaránt részesedik valóságismeretünk és értékismeretünk.

A dolgozat legfőbb érdeme szerzőjének ép esztétikai érzéke és józan ítéléte. Feladata megoldásában szinte teljesen felhasználja az esztétika modern irodalmát. Lipps és Volkelt eredményein túl is megy egy lépéssel. Műve mégsem elégít ki teljesen. Tartalmában túlhaladott az ismeretelméleti alapvetés és hiányzik a valóságtudat fajainak összefoglaló elemzése; a kidolgozásban nélkülözzük azt a végső lendületet, amely a heterogén anyagot minden ízében egy kérdés szolgálatába állítaná és az előadás formáját folyamatossá, hibátlaná tenné. A tárgyalás ugrásokat és szükségtelen kitéréseket mutat s van benne bizonyos halogatás: egész gondolatsoroknak nem az elejére, hanem a végére teszi a megvilágító mozzanatot. Egyes részletei azonban rendkívül értékesek és tanulságosak; egy-egy odavetett megjegyzése sokszor többet mond, mint egész oldalai. Igen szép és használható az esztétikai érzelmekről szóló fejezet.

Barta János.

KONDOR IMRE: *Előtanulmányok a tragikum metafizikájához*. Debrecen, 1934. Debreceni Bethlen Gábor Kör. 48 lap.

Komoly elmélyedés eredménye e tanulmány, melynek erényei és hibái egyaránt meghaladják a disszertációknál megszokott méreteket. Meggyőző, tetszetős érveléssel próbálja a tragikum fogalmát kiragadni mindenkori lelőhelyéről, a pesszimizmusból és erkölcsi értékjelzőként a heroizmus mértékének akarja megtenni. Szép és meggondolkoztató felfogás, a kultúrjelenségek bizonyos körében nagyon gyümölcsözővé is válhatnak, de — mint annyi más — ez is csak egy körülírt világnézet-szülte hipotézis, vagy szerzőnk megfogalmazásában: „szalmacséplés”. Mert ha „csakis tragikus világnézetből fakadhat a tragikum igazi magyarázata”, akkor gondolkodásunk körét eleve úgy lezártuk, hogy eredménye természetsszerűleg nem lehet több hipotézisnél.

Sokkal figyelemreméltóbb azonban az út, melyen szerzőnk tételeit bizonyítani törekszik. Érzéke friss a modern problémák iránt, de állásfoglalása nem mindig tudja nyomon követni a sűrűn felbukkanó problémákat. Mesterének Nietzsche-t vallja, de hogy belőle mi marad és mi fog elsüllyedni a XIX. századdal együtt, azt egy pillanatra sem tudja megkülönböztetni. Habozás nélkül köti tehát össze a nietzschei gondolatokat neokantiánus magyarázatokkal, ami — enyhén szólva — bizarr gondolat. A görögséget érdek nélkül, a középkort történetietlenségből, Luthert jóakarátúnak érti félre. Tájékozódó készsége megvan a filozófia modern útvesztőjében, de tényleges tájékozottsága hiányos s ami a legfőbb hiba: ideges. A skolasztika értékeit nem ismeri el, de hibáiba lépten-nyomon beleesik: az αὐτός ἔφας gyakran ultima rációja. Legbántóbb azonban a Nietzsche kisebb tanítványainál mindig fellelhető, de mindig stílszerűtlen ressentiment, mely az olvasó evidencia-érzését annyira zavarja, hogy szerzőnk meggyőződésének szilárdságát is kénytelen gyakorta kétségbevonatni. De e hibák tarkasága maga már erős gondolkodásra vall s így felsorolásuk egyben méltatás is óhajt lenni. Kétségtelen, hogy nehéz az út, melyet a fiatal filozófusnak ma be kell járnia, s a ressentiment mindig megtorpanást, sőt lemondó visszafordulást jelent, vissza a XIX. századba. De hová lesz akkor a fiatalság új és bátor látása? Nem marad belőle más, mint méltó cél és tartalom nélküli támadási kedv?

Mátrai László.

PFANDER, ALEXANDER: *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie.* Halle, 1933. Niemeyer. Pszichológia. 416 lap.

A müncheni egyetem finomtollú filozófusa a szintetikus-makroszkópikus pszichológia útját járja előttünkfekvő, igen átlátszóan és architektónikusan felépített munkájában. Ezért a lelki jelenségek rövid áttekintése és csoportosítása után a lelki életnek és magának a léleknek a megértését keresi. A lelki mozzanatok — amennyiben azok közvetve, vagy közvetlenül bizonyos praktikus célzatokra irányulnak — e praktikus célok ösztönalapjából iparkodik szerzőnk megérteni. Ezeknek az ösztönöknek vizsgálatánál a főszempont végül olyan alapösztönt talál, amely a lélek belső lényegéből folyva már önmagában megérthető és a többi ösztönnek is, mint az alapösztön részösztöneinek, megértési alapul szolgál. Mi lesz most már az emberi léleknek ez az önmagától értődő alapösztöne? Mivel a lélek élőlény és mint ilyen önmaga folytonos belső kialakítására, illetve megújítására törekszik, alapösztöne nem lehet egyéb, mint az élőlényeknek a bennük csiraszerűen meglevő képességek folytonos belső kialakítására, illetőleg az önmaguk állandó belső megújítására irányuló ösztöne. Ez az önkifejtő-ösztön az a mag, amelyből Pfänder az egész bonyolult lelki életet megérteti. A léleknek ez az ösösztöne emberi, reflexív (azaz önmaga felé visszafordulni képes), sze-

mélyes (azaz szabadon tevékeny), erkölcsös, szociális, vallásos és sajátosan egyéni lélek kialakítására céloz. A lelki élet értelme tehát olyan lelki élőlénynek kialakítása, amely — belső egyesülésben a többi önmagához hasonló lénnel és végső létokával — az önmaga sajátos, hozzáillő életét éli. A lelki élet az önmagát folyton kialakítani törekvő léleknek mindenkori megnyilvánulása, eszköze és útja. A lélek itt vázolt „ideájától” azonban az egyes „empirikus” lelkek többé-kevésbé eltérnek, mivel a test, a külvilággal való kölcsönhatás, a különböző külső és belső körülmények az alapösztönt céljának, az ideának elérésében a különböző lelkeknél különböző módon gátolják.

A lelki élet megértésének lezárása után hátravan még az a kérdés, hogy maga a lélek sajátos felépíttetésében — mint mechanizmus, mint reaktív lény és mint szabadon tevékeny, személyes én —, ismerő, értékelő és érző, végül praktikus orgánumaival és a különböző tárgyterületekre irányuló lelki „tartományaival” hogyan válik érthetővé? A megértéshez itt is, mint előbb, csak belülről juthatunk el: ha belátjuk, hogy a lélek a maga orgánumait és tartományait — mint emberi lélek — felépíttetésének belső, lényegéből folyó törvényszerűsége szerint bírja.

Sajnos, a helyszűke megakadályozza, hogy Pfänder könyvének világos és áttekinthető felépítését csak némiképen is visszaadhassuk és aggályainkat — melyek főleg a szingularisztikus megértésre vonatkoznak — kifejthessük. Megemlítjük azonban még egy belefűzött, de önmagában is érdekes ismeretelméleti tanulmányát az organizmusok ideájának megismeréséről.

Faragó László.

FERRIERE, ADOLPHE: *Der Primat des Geistes als Grundlage einer aufbauenden Erziehung*. Übers. v. E. Hirschberg. Langensalza, 1932. J. Beltz. VIII, 260 l.

A lelkes reformpedagógus e munkájában a nevelés lélektanát és idealista filozófiáját nyújtja. Nevelni annyi, mint alacsonyabb szellemi fokozatból magasabb szellemi fokozatba juttatni, vezetni. Ha pedig így értjük a nevelést, akkor itt értékelésre és értékmérő világnézetre van szükségünk. Ismernünk kell továbbá a nevelendő lelki fokozatát, a lelki-szellemi fejlődés törvényszerűségeit, a lélek kibontakozni törekvő erőit, dinamikáját. Hisz növendékünk szellemi felszabadításán akarunk dolgozni.

Az első valóság, amivel számolnunk kell: a kibontakozó élet szabad lendülete, hullámozása, egyéni és egyetemes ritmusa. A pragmatista Jameshez, az intuicionista Bergsonhoz csatlakozik, részben a neovitalistákhoz, valamint kellő kritikával a pszichoanalitikusokhoz. Általában hajlik az idealista irracionálizmushoz és voluntarizmushoz, noha az ész szerepét a lelki fejlődésnél sarkalatos fontosságúnak tartja. Az ösztönöket nem szabad sem teljesen szabadjára engedni felügyelet nélkül, sem megbénítani, hanem hajlítani, megnevesíteni, szublimálni s eleven elemi

erőiket kell kiaknázni. Nem szabad lekicsinyelni a Coué-féle tudatos autoszugesztíót sem, csak a maga helyén kell igénybe venni s az akarat koncentrációjával és kitartással kell egyesíteni. A nevelőnek már csak azért is meg kell becsülni növendékeink ösztönösségét, mert minden érdeklődés ösztönös gyökerű. Az érdeklődés tartja azután ébren a figyelmet. A figyelem pedig az új tényekhez való cselekvő, megismerő és megérző alkalmazkodás biztosítója, illetve elősegítője. Az érdeklődés lélektanánál méltányolja Nagy László úttörő munkásságát. A szabad öntevékenységet kell a tett iskolájának elősegítenie. Igazi szellemi szabadságra kell nevelni. A szellemiséget fel kell szabadítani a lenyűgöző rossz hajlamoktól és a tehetetlenségtől. Meg kell erősíteni, hogy úrrá legyen minden alantas erő felett. Az igazi szabadságnak semmi köze a semmit sem tisztelő szabadossághoz. A szellemiség elsőbbségét az életlendítő erőknek szellemi életet lendítő erőkké való finomításával lehet csak elérni. A személyiség egységét csak a szellemi-lelki és testi egészség, kiegyensúlyozottság biztosíthatja. Ennek szubjektív segítője nem a freudi hedonista libidó, sem az önsanyargatás, hanem az igazi harmonikus boldogságérzés és ennek vágya. Az intelligencia is elősegíti a szellemiség érvényre jutását, de ennek nem szabad zsarnokoskodnia az élet legmélyebb metaracionális erői felett s nem szabad oda tola-kodnia, ami az akarat és az érzelem hatáskörébe tartozik. Az élet hevét nem szabad kioltania. A nevelésnek számot kell vetnie a boldogságra törekvés, az ész, a megfeszített munka segítő erőivel. A nevelendőket saját szellemi lábukra kell állítani. Istent az ember legbensőbb érzései és metafizikai feltevései kondenzációjaként fogja fel a szerző. Ilyen értelemben az Istent a szeretet s minden érték garanciájának és legfőbb szellemiségnek tartja. Az egocentrizmus és altruizmus ellentéte feloldódik a szellemiség vallásos idealizmusában. Önmagunkon és felebarátainkon keresztül az Isten, a Mindenség értelme felé kell törekednünk. A gyermek szellemi fejlődése tehát Istenre irányuló szellemi lendítő erejében nyilvánul. Ez teheti őt minden ideális értéket tisztelő szociális egyéniséggé.

Szerző nagy felkészültséggel és nagy szeretettel fordul a nevelőkhöz, hogy nemcsak az értelemre, de a szívre és akaratra is hatva hozzájáruljon a mai nemzedék szellemi ébresztéséhez. Minden egyoldalú sovinizmus nélkül a francia és svájci szerzőkön kívül igazságos mértékkel kezeli a német s más nemzetiségű tekintetbe vett szakírókat is.

Ha egyes metafizikai elgondolásai talán nem is számíthatnak általános elismerésre, bizonyos, hogy praktikus lélektani és pedagógiai megállapításai és praktikus idealizmusa a hivatásukat komolyan vevő nevelők lelkében sok értékes gyümölcsöt teremhet. Minden komoly nevelőnek és művelt gondolkodó embernek olvasnia kellene ezt a könyvet.

Kempelen Attila.

BODA ISTVÁN: *Az értelmi nevelés feladatairól*. Budapest, 1934. 52 l.

Boda István egész munkásságának és jelen értekezésének, szakszempontok (lélektaniak, neveléstudományiak) mellett, külön filozófiai értéke van: mindenütt keresi az önelvű, tisztaelvű tudománymegalapozást és kérdésmegoldásokat s ezen az úton azokig a végső determinációig törekszik behatolni, amelyek egy-egy autonóm tudásterületnek egyben filozófiai jellegét és érdekét is biztosítják, nemcsak önigazolását. Az értelmi nevelésről a jelen tanulmányban oly gazdag, eredeti és mélyreható kritikát (és pozitív, új megalapozásokat is) nyújt szerzőnk, melyek méltóak a filozófus tanulmányozására. Ha ugyanis az „értelmi nevelésről” van szó, világos, hogy először tisztáznunk kell az „*értelem*” fogalmát s oly meghatározását kell keresnünk, melyből kiindulva elméletileg is, meg gyakorlatilag is megoldhatónak mutatkozik az értelem-nevelés problémája. Boda ezirányú, sok tekintetben úttörő munkásságának eredményei ismeretesek, mind az „értelem” és értelmesség lényegének meghatározása, mind pedig működésének lélektani megvilágítása tekintetében: az értelem lényeges működését különböző (mathematikai, nyelvi, fejlődési, lélektani stb.) *viszonyok* találásában pillantja meg s legdöntőbb jellegzetességeit a mélységre, lényegesre és átfogásra való képességekben látja. E felfogásból, amely eredeti és meglepő, bár másutt ily szabatságban s teljességben nem található, közvetlenül következik az értelmi nevelés igazi programja: a különböző viszonyok értelmes felfedezésére, a lényeglátásra, a szintézisekre s mély gondolkodásra való nevelés. Hogy e szempontból véve mily részletkérdések merülnek fel a *pszichológus* és *nevelő* előtt, — például mennyiben „nevelhetők” ezek a fentebb jelzett tulajdonságok s mily módszerekkel — azt e helyen nem részletezhetjük: szerzőnk a kérdések minden szálát szétfejtje s ritka meggyőző erővel mutat rá egyúttal a mai iskolázásnak és nevelésnek bizonyos hiányaira, — viszont igazságot szolgáltat a fennálló helyzeteknek ott, ahol azok az értelmi nevelés érdekeit valóban szolgálják. — További filozófiai jelentősége szerzőnk tanulmányának a nemes és magasztos erkölcsi felfogás, melyből a tanítás és nevelés munkáját, de a tudománynak sajátos (de nem mindig gátló tényezők nélküli) tevékenységét szemléli és bírálja; végül idetartozik az a kultúrfilozófiai végső szempont is, mely e kicsiny, de gazdag tartalmú művet inspirálja. Mind a gondolatok éthosza, mind a szerző végső filozófiai eszméje az *igazságban* sarkallik: az értelmi nevelés, ha jól átgondoljuk, az igazságra való nevelés, és a nevelésnek *imperativusza* sem lehet más, mint az igazságon alapuló, „értelmesebben szervezett, emberibb-lekibb, boldogabb emberi élet elkövetkezésének” szolgálata. — E sorokban természetesen csak a legáltalánosabb körvonalait adtuk Boda István művének, részletes elemzése más folyóirat hasábjaira tartozik.

V. H.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlése.

A Magyar Filozófiai Társaság 1934 május hó 22-én tartotta ezévi közgyűlését a M. Tud. Akadémia heti üléstermében. Jelen voltak: *Kornis Gyula* elnök, *Halasy-Nagy József* és *Dékány István* alelnökök, *Prohászka Lajos* főtitkár, *Varga Sándor* titkár, *Kronfusz Vilmos* pénztáros, a Társaság több választmányi és számos rendes tagja, továbbá nagyszámú közönség.

Halasy-Nagy József alelnök az elnöki széket elfoglalva, felolvassa Madách bölcsesége c. elnöki megnyitóját, melyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Az elnök ezután felkéri *Kerényi Károly* tagot *Az örök Antigone. A tragikum problémájához* c. felolvasása megtartására. A nagy figyelemmel kísért előadás után az elnök felkéri a titkárt évi jelentésének felolvasására.

Varga Sándor titkár jelentését a következőkben teszi meg:

Mélyen tisztelt Közgyűlés! Nemcsak Társaságunk 1933. évi működésének rajzában, hanem a 33 éves Magyar Filozófiai Társaság életében, de a magyar filozófia fejlődésének történetében is határkövet jelentő nap 1933 június 29-ike, Társaságunk nagy elnökének, *Pauler Ákos*nak halála napja. *Pauler* érdemeit és jelentőségét méltatni nem e beszámoló feladata. Elvesztése feletti fájdalomunknak Társaságunk akkori első alelnöke, *Kornis Gyula* adott méltó kifejezést ravatalánál mondott búcsúztató beszédében, amely folyóiratunk lapjain is megjelent. Emlékének 1933 november 7-én ünnepi ülésben áldoztunk, amelyen Társaságunk elnöki székében *Pauler* utódja, *Kornis Gyula* nyújtott rendkívül jellemző és tömör képet *Pauler* szellemi fejlődéséről, míg *Brandenstein Béla* báró *Pauler* tanítását ismertette ünnepi előadásában. Ugyanezen év folyamán a tanítványok és tisztelők serege *Pauler Ákos-Emlékkönyvet* írt, amely a nagy magyar filozófus sokoldalú hatásának maradandó dokumentuma. (A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára 6.) Mindez felment attól, hogy gyenge kézzel megkíséreljem azt, amit méltóbbak jobban elvégeztek. Bizonyos azonban, hogy e titkári jelentés arról az évről, amelyben *Pauler Ákos* még közöttünk volt, nem kezdheti mással, mint pótolhatatlan veszteségünk felett érzett fájdalomunk és elveszített nagy elnökünk iránti hálás kegyeletünk kifejezésével.

Az 1933. év első felében *Pauler Ákos* elnöklete alatt havi felolvasó üléseinken a következő előadásokat hallgattuk:

Jóó Tibor: A korszellem, mint történetfilozófiai kérdés.

Dékány István: A norma filozófiája.

Kornis Gyula: A kultúra és az értékek formális jellege.

Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollonvallás (Platon Phaidon-jának megértéséhez.)

1933 november 7-én Társaságunk rendkívüli közgyűlést tartott, amelyen a megüresedett elnöki széket egyhangulag Kornis Gyula első alelnökkel töltötte be. Ugyancsak egyhangú választás útján alelnökök lettek: Halasy-Nagy József és Dékány István, főtítkár: Prohászka Lajos, titkár: Varga Sándor, míg a többi tisztség változatlan maradt.

Az év második felében új elnökünk irányítása mellett Társaságunk lankadatlan bizalommal folytatta munkáját s az öröndetesen mind nagyobb számmal jelentkező előadók közül a következők előadásait tűzte ki felolvasóüléseinek napirendjére:

Kornis Gyula: Kezdet és vég. (Emlékbeszéd Pauler Akosról).

Brandenstein Béla báró: Pauler Akos emlékezete.

Mátrai László: A filozófia romantikus hagyománya. (Dilthey születésének 100. évfordulója alkalmából.)

Joó Tibor: A történeti tényezők rendszere.

Folyóiratunk, az Athenaeum 3 számban, 6 füzetben, 25 ív terjedelemben jelent meg. Úgy tudományos színvonala és pártatlansága, mint a közzétett cikkek és ismertetések gazdagsága folytán hivatását derekasan betöltötte. Megjelent 21 önálló tanulmány, 10 kis közlemény, 32 ismertetés, úgyszintén a hazai filozófiai irodalom bibliográfiája és Társaságunk életére vonatkozó híradások. Folyóiratunk terjedelme az előző évfolyammal szemben hét ívnyit gyarapodott, ami főleg a terjedelmesebb Pauler-Emlékfüzet kiadásával függ össze.

Hogy társaságunk munkáját ezen keretek közt folytathatta, leghálásabb köszönetünk illesse meg érte a M. Tud. Akadémiát és a nagyméltóságú vallás- és közoktatásügyi minisztériumot hathatós erkölcsi és anyagi támogatásukért. Külön is leghálásabb köszönetünket fejezzük ki Balogh Jenő öccsellenciájának, az Akadémia főtítkárának, hogy az Akadémia üléstermékét üléseink számára minden alkalommal rendelkezésre bocsátani kegyeskedett.

Tagjaink száma nem csökkent, sőt növekedett. Jelenleg 377 tagunk van; 36-tal több, mint a tavalyi közgyűlés napján. Ebből 4 tiszteleti tag, 8 alapítótag, 34 választmányi tag, 327 rendes tag és 4 előfizető. Megnyugtató eredmény a jelenlegi viszonyok között.

Miután anyagi helyzetünkről a pénztári jelentés fog képet adni, rövid beszámolómat befejezhetem, ez alkalommal is hálás köszönetet mondva mindazoknak, akik Társaságunk céljait munkásságukkal és érdeklődésükkel előmozdították. Kérem a mélyen tisztelt Közgyűlést, hogy jelentésemet tudomásul venni és a tisztikarnak a felmentvényt megadni kegyeskedjék.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és az elnök javaslatára a tisztikarnak köszönetet szavazott meg. Az

elnök ezután felkéri Kronfusz Vilmos pénztárost az évi zárszámadás és a költségvetés bemutatására.

Kronfusz Vilmos pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgáló-bizottsága folyó évi január hó 1-én a pénztári könyveket szabályszerűen felülvizsgálta és azokat minden tekintetben rendbenlevőnek találta. Ennek alapján a pénztáros részére a felmentvény megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1933. évről a következő:

Bevételek: Tényleges egyenleg 1932-ből 299·49 P, Egyetemi nyomda 1932. követelése 1140·29, a M. Tud. Akadémia segélye 2000 P, államsegély 500 P, befolyt tagdíjak 1360·33 P, visszatérítések különnyomatokból stb. 22·70 P, kamatjövedelem 11·75 P, főbizományosi árukért 45·71 P, összesen 5380·27 P.

Egyenleg 1934 január 1-én 1568·97 P.

Kiadások: Tisztviselői díjak, irodaköltségek 683·21 P, írói tiszteletdíjak 727·50 P, nyomdaköltség: 1932. évi maradvány 1140·29, 1933. évi rész 1260·30 P, készpénz és takarékbetét egyenleg 1568·97 P, összesen 5380·27 P.

Költségvetés az 1934. évre:

Bevételek: Tényleges egyenleg 223·90 P, Egyetemi nyomda 1933. követelése 1345·07 P, M. Tud. Akadémia segélye 2000 P, államsegély 500 P, tagdíjbevétel 1200 P, egyéb bevételek 31·03 P, összesen: 5300 pengő.

Kiadások: Tisztviselői díjak, irodai költségek 650 P, írói díjak 1000 P, nyomdaköltségek 1933. évről 1345·07 P, 1934. évi rész 2304·93 pengő, összesen 5300 P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és költségvetést tudomásulvette, a pénztárosnak a felmentvényt megadta és neki az elnök javaslatára, buzgó működéséért köszönetet szavazott.

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája. 1933.

1. Bevezetések. Bibliográfia.

- Halasy-Nagy József*: A filozófia kis tükre. Budapest, Egyet. Nyomda. 210 lap.
Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. 3. kiadás. Budapest, Egyet. ny. 268 l. (Tud. gyűjtemény.)
Pauler-bibliográfia. (Ath. 1933. évf. 369—377 l.)

2. A filozófia története.

- Barta János*: Amerikai filozófia. (Ath. 1933. évf. 58—60. l.)
— *Martin Heidegger*. (Ath. 1933. évf. 137—152. l.)
Bencsik Béla: Pauler ideológiája. (Ath. 1933. évf. 295—308. l.)
Brandenstein Béla báró: Pauler Ákos emlékezete. (Ath. 1933. évf. 202—231 lap.)
— *Pauler Ákos és az Abszolútum bölcsészete*. (Napkelet. 11. évf. 554—557 l.)
Diès, Auguste: Plátó. Franciából ford. Michel Károly. Budapest, Szt. István-Társ. 142 l. (Szt. István könyvek. 104. sz.)
Halasy-Nagy József: Pauler Ákos. Budapest, Dunántúl ny. Pécs. 31 l. (Minerva-könyvtár 44.) (Minerva, 12. évf. 149—177. l.)
— *Pauler platonizmusa*. (Ath. 1933. évf. 262—269 l.)
Hamvas Béla: A négyszázéves Montaigne, 1533—1933. (Debr. Szle, 7. évf. 14—20 l.)
Hekler Antal: Egy új Platon-portrait. (Budapesti Szle. 229. köt. 300—307 l.)
Hevesi Ferenc: Száadja filozófiai eszméi. Philosophiai eszméinek befolyása Száadjah arabs bibliafordításaira és bibliamagyarázataira. [!]
(M. Zsidó Szle. 50. évf. 22—44, 71—129 l.)
Horváth Cyrill: A verses Katalin-legenda, a szabadgondolkodás és a neoplatonizmus. (Irodalomtört. közl. 43. évf. 193—198 l.)
Kállay Miklós: Michel de Montaigne. 1533—1933. (Napkelet. 19. köt. 258—261 l.)
Kecskés Pál: A bölcsélet története főbb vonásaiban. Budapest, Stephaneum. 646 l.
— *Pauler aristotelizmusa*. (Ath. 1933. évf. 270—281 l.)

- Kerényi Károly*: Halhatatlanság és Apollonvallás. (Platon Phaidonjának megértéséhez.) (Ath. 1933. évf. 106—118 l.) Klny. is.
- Orphikus lélek. (Pauler Ákos utolsó megjegyzéséhez.) (Ath. 1933. évf. 361—368 l.) Klny. is.
- Koller István*: Spengler Oszwald kultúrbölcselete. Sopron, Röttig—Romwalter ny. 15 l.
- Kornis Gyula*: Kezdet és vég. (Pauler Ákos filozófiai fejlődése.) (Ath. 1933. évf. 181—201 l.)
- Pauler Ákos. Búcsúztatóbeszéd a ravatalnál 1933 júl. 1-én. (Ath. 1933. évf. 91—94. l.)
- Kühár Flóris*: Canterbury szent Anzelm istentana. (Pannonhalmi Szle. 8. évf. 100—125 l.) (A Pannonhalmi Szle könyvtára. 4. sz.)
- Mátrai László*: Az irodalomtudomány és a mai német filozófia. (Minnerva. 12. évf. 279—288 l.)
- Nietzsche jelentősége korunk filozófiai gondolkodásában. (Ath. 1933. évf. 21—32. l.) Klny. is.
- Pauler történetiszemlélete. (Ath. 1933. évf. 340—345 l.)
- Moór Gyula*: A „filozófia mibenléte“ Pauler szerint. (Ath. 1933. évf. 240—261 l.)
- Noszlopi László*: Embertani felismerések Pauler etikájában. (Ath. 1933. évf. 309—316 l.)
- Papp János*: Platon apologiájának történetisége. Szeged, Városi ny. 79, 1 l. (Diss. sodalium semin. philol. Univ. Litt. r. hung. Franc-Jos. Nova ser. II.)
- Pauler Ákos emlékkönyv*. Írták: Bencsik Béla, báró Brandenstein Béla, Halasy-Nagy József, Kecskes Pál, Kerényi Károly, Kornis Gyula, Magyaryné Techert Margit, Mátrai László, vitéz Moór Gyula, Noszlopi László, Prahács Margit, Prohászka Lajos, harkai Schiller Pál, Schütz Antal, Somogyi József, Tóth Dénes, Varga Sándor. (Kornis Gyula közreműködésével szerk. Prohászka Lajos.) Budapest, 1934. Egyet. ny. 199 l., 1 mell. (A Magy. Filoz. Társ. könyvtára, 6.)
- Porphyrios*: Himnusz Plotinos életének 22. fejezetéből. Ford. Magyaryné Techert Margit. (Ath. 1933. évf. 178—179. l.)
- Prahács Margit*: Pauler a katedrán. (Napkelet. 11. évf. 617—621 l.)
- Pauler esztétikai problémái. (Ath. 1933. évf. 323—333 l.)
- Prohászka Lajos*: Pauler tragikus életérzése. (Ath. 1933. évf. 346—360 l.)
- *Pauler Ákos*. (M. Szle. 18. köt. 369—372 l.)
- Rubinyi Mózes*: Montaigne. (Budapesti Szle. 228. köt. 366—371 l.)
- Schiller Pál, harkai*: Pauler Ákos a pszichológia feladatairól. (Ath. 1933. évf. 317—322 l.)
- Schütz Antal*: Pauler és a keresztény bölcselet. (Ath. 1933. évf. 232—239 l.)
- Szent Anzelm tudományos jelentősége. (Kath. Szle. 47. köt. 401—411 l.)

- Somogyi József*: A modern filozófia válsága. (Kath. Szle. 47. köt. 245—257, 336—347 l.) Klny. is.
- Az igazság eszméje Pauler bölcseletében. (Ath. 1933. évf. 287—294 l.)
- Pauler Ákos. (1876—1933.) (Széphalom. 7. évf. 3—4 l.)
- Pauler Ákos emlékezete. Szeged, Prometheus ny. 8 l. (Klny.: A cselekvés iskolája. 2. évf. 1—2. szám.)
- Széles László*: Kierkegaard gondolkodásának alapvonalai. Budapest, Sárkány ny. 85, 1 l.
- Tankó Béla*: Pauler Ákos. (Theol. Szle. 9. évf. 58—60 l.)
- Tavaszy Sándor*: Spinoza. (Pásztortűz. 19. évf. 5—6 l.)
- Tóth Dénes*: Pauler és a zene. (Ath. 1933. évf. 334—339 l.)
- Turóczi-Trostler József*: Magyar cartesianusok. (Minerva. 12. évf. 20—68 l.)
- Varga Sándor*: A filozófia autonómiája Paulernél. (Ath. 1933. évf. 282—286 l.)
- Rickert és a magyar filozófia. (Ath. 1933. évf. 56—57. l.)
- Zichy Rafaelné grófné*: Pauler Ákos. 1876—1933. (Napkelet. 11. évf. 553—554 l.)
- Zoltán Veremund*: Szt. Anzelm elmékedése az ítéltről. (Pannonhalmi Szle. 8. évf. 215—218 l.)
- Szent Anzelm lelkiisége. (Pannonhalmi Szle. 8. évf. 1—16 l.)

3. Logika. Ismeretelmélet. Tudományelmélet.

- Bencsik Béla*: Az egyszerű dolgok problémája. (Ath. 1933. évf. 33—45 l.)
- Boda István*: A szillogisztikus következtetések egy új elmélete. (Ath. 1933. évf. 119—136 l.)
- Bóka László*: A nyelvtudomány filozófiai problémái. (Ath. 1933. évf. 46—51 l.) Klny. is.
- Dénes Magda*: A tárgy problémája Brentanonál és Meinongnál. Fejezetek a tárgyelmélet történetéből. Dokt. értek. Budapest, Elek ny. 74 l.
- Gerőcz Kálmán*: A filozófia kreditívái. Kredontológia. Sátoraljaújhely, 224 l.
- Laczó Viktor*: Háromféle természetlátás. (A természet. 29. évf. 27—301.)
- Mikola Sándor*: A fizika gondolatvilága. Budapest. Szerző kiad. Szilveszter ny. 411 l.
- Rhorer László*: A természettudományi megismerés módszerei. (Term. Tud. Közl. 65. köt. 497—505 l.)
- Varga Béla*: Az individualitás kérdése. Cluj-Kolozsvár, 1932. Erdélyi Irod. Szle kiad. 53 l. (Erdélyi tud. füz. 46. sz.)

4. Metafizika. Vallásfilozófia.

- Laczó Viktor:** Jegyzetek a végtelenségről. (A természet. 29. évf. 154—155 l.)
- Marót Károly:** Vallás és mágia. (Ethnográfia. 44—45. évf. 31—44 l.)
- Meznerich Jenő:** Van-e szellemi élet a halál után? Sopron, 1932. Rábaközi ny. 24 l.
- Pongrácz Sándor:** Az élet távlatai. (A természet. 29. köt. 100—102 l.) — Túlvilági séták. (A természet. 29. évf. 198—200 l.)
- Szalay A. Béla:** Végtelenség. (A természet. 29. évf. 124—126 l.)
- Tavaszy Sándor:** A lét és valóság. Cluj-Kolozsvár, Erd. Irod. Szle kiad. 36 l. (Erdélyi Múzeum. 38. köt. 4—6. sz.) (Erdélyi tud. füz. 57. sz.)
- A modern ember hite és a Szentlélek valósága. (Prot. Szle. 42. évf. 312—323 l.)

5. Etika. Jogfilozófia. Társadalomfilozófia.

- Blazovich Jákó:** Egyetemes embertípus felé. (Magy. Kultúra. 20. évf. 1. f. é. 337—343 l.)
- Dékány István:** A társadalomfilozófia alapfogalmai. Budapest, Magyar Tud. Akad. 323 l. (Az Akad. filoz. könyvt.)
- A társadalmi felemelkedés problémája. (Budapesti Szle. 230. kötet. 54—89 l.)
- Finkegy Ferenc:** Adatok a büntetettek jellemcsoportjainak megállapításához. Budapest, M. Tud. Akad. 49 l. (Érték. a filoz. és társad. tud. köréből. 4. köt. 5. szám.)
- Büntetéstani problémák. (A M. Tud. Akad. jogtud. bizotts. kiadv.-sor. 4. sz.) Budapest, Szilveszter ny. 312 l.
- Friedmann Dénes:** Nevelés- és erkölcsstan viszonya a zsidó megvilágításban. (M. Zsidó Szle. 50. évf. 157—164 l.)
- Gáthy István** (álnév): A munka társadalma. Budapest, 1931. Genius, 425 l.
- Guttmann Mihály:** Erkölcsi szempont az állatkínzási tilalomban. (M. Zsidó Szle. 50. évf. 247—260 l.)
- Halasy-Nagy József:** Az erkölcs és a vallás két forrása. (Bergson hasonlító című művének ismertetése.) (Prot. Szle. 42. évf. 474—482 l.)
- Kállay Miklós:** Az erkölcs és vallás két forrása. Bergson filozófiai rendszerének új fejezete. (Budapesti Szle. 229. köt. 364 l.)
- Kováts J(ézus) István:** A keresztyénség és a társadalmi kérdések. Budapest, Bethlen G. ny. VII, 620 l.
- Marót Károly:** A görög életeszemély értéke és mai jelentősége. (Társad.-tud. 13. évf. 202—214 l.)
- Noszlopi László:** A farizeizmus. (Magy. Kultúra. 20. évf. 1. f. é. 49—60 l.)
- A modern társadalom embere Kierkegaard szemléletében. (Társad.-tud. 13. évf. 89—93 l.)

- Noszlopi László*: Az etikai értékek természete az intellektuális és az emocionális megismerés szempontjából. (Ath. 1933. évf. 51—56. l.)
- *Platon az individualista demokrácia válságáról*. (Társad.-tud. 13. évf. 283—290 l.)
- *Szellem és élet*. (Magy. Kultúra. 20. évf. 1. f. é. 394—397 l.)
- Rudas Béla*: Imperializmus. Bp. 1933. Klein ny. 157, 1 l.
- Szolnoki István*: A kapitalizmus embertípusa és a jövő. Bp. 1933. Hungária ny. 29 l. (A századunk könyvtára 12. sz.)
- Tarnóczy János*: Vallástól független életút? A modern életeszmény erkölcsi és nevelési alapelveinek vizsgálata. Bp. 1932. Korda. 296 l.
- *A házasság lélektana*. (Magy. Kultúra. 20. évf. 1. f. é. 208—213 l.)

6. Esztétika.

- Bogyay Tamás*: A művész a korai középkorban. Bp., 1932. Kovács ny. 55 l.
- Décsei Géza*: A művészet és a természet. (Magyar művészet. 9. évf. 89—91 l.)
- Dénes Tibor*: A szavalókórus. (Magy. Szle. 1933. évf. 17. köt. 244—248 l.)
- Hankiss János*: Irodalmiság a művészetben. (Napkelet. 11. évf. 411—416 l.)
- Kapi Béla*: Az etikai elem Arany Jánosnál. (Bpesti Szle. 230. köt. 257—268 l.)
- Németh Antal*: A színház történetfilozófiája. (Napkelet. 11. évf. 89—92 l.)
- *Világnézet és irodalom*. (Napkelet. 11. évf. 473—477 l.)
- Pauler Akos*: Mozart lelke. (Napkelet. 11. évf. 2—4 l.)
- Pitroff Pál*: A szépirodalom esztétikája. Bp., Szt. István Társ. 151 l. (Szt. István könyvek. 107. sz.)
- Prahács Margit*: A modern zene. (Magy. Szle. 18. köt. 55—66 l.)
- Schröder Attila*: A nevetés filozófiája. Bp., Nagy A. 51 l.
- Sebestyén Károly*: A dráma és a színpad a XX. században. (Bpesti Szle. 228. köt. 50—73, 180—199 l.)
- *Filozófia a balladában*. (Bpesti Szle. 230. köt. 269—284 l.)
- Szakács László*: Tett és irodalom. Hozzászólás Németh Antal: Világnézet és irodalom c. tanulmányához. (Napkelet. 11. évf. 688—691 l.)
- Szemere Samu*: Szellemesség és komikum. (Bpesti Szle. 231. köt. 41—66 l.)
- Török Sophie*: Költészet és valóság. (Nyugat. 26. évf. 2. köt. 7—12 l.)

7. Történetfilozófia. Kultúrfilozófia.

- Blazovich Jákó*: A haladó marxizmus. (Pannonhalmi Szle. 8. évf. 325—329 l.)
- Bognár Cecília*: Az államférfi. (Kornis: Az államférfi c. művének méltatása.) (Kath. Szle. 47. köt. 31—35 l.)

- Brandenstein Béla báró*: Nietzsche kultúrákritikája és kultúránk jövő alakulása. (Magy. Kultúra. 1933. évf. 295—307, 344—356 l.) — Klny is.
- Dékány István*: Történelmi értékelés és átértékelés. (Századok. 67. évf. 129—162 l.)
- Gálos László*: A középkor lelke. (M. Kultúra. 20. évf. 507—512 l.)
- Gruber Miklós*: A német nép történelmi hivatása. (M. Kultúra. 20. évf. 2. f. é. 218—222 l.)
- Halasy-Nagy József*: Kornis Gyula, Az államférfi. (Minerva. 12. évf. 137—144 l.)
- Hankiss János*: Nemzetkép és irodalomkutatás. Bp., 1932, Dunántúl Egyet ny. Pécs. 20 l. (Minerva könyvtár. 41.)
- Joó Tibor*: A barokkról. (Magy. Szle. 19. köt. 146—156 l.)
- A „Harmincévesek” generációs problémája. (Prot. Szle. 42. évf. 211—217 l.)
- A korszellem mint történetfilozófiai kérdés. (Ath. 1933. évf. 1—20 l.)
- Klny. is.
- Kornis Gyula*: Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata. Bp. Franklin. 1. köt. 306 l. — 2. köt. 331 l.
- A kultúra és az értékek formális jellege. (Ath. 1933. évf. 95—105 l.)
- Madách és korunk. (Bpesti Szle. 230. köt. 114—120 l.)
- Mihelics Vid*: Az államférfi (Kornis Gyula műve). (M. Kultúra. 20. évf. 2. f. é. 168—174 l.)
- Ortutay Gyula*: A magyar lélek alapvonásai népi kultúránkban. Szeged, Szeged Városi ny. 18 l. (Szegedi Alföldkutató Bizotts. Könyvt. 4.)
- Pauler Akos*: A klasszikus műveltség értéke. (Egyet. philol. közl. 57. évf. 3—8 l.)
- Prohászka Lajos*: A vándor és a bujdosó. (Minerva. 12. évf. 3—19, 219—245 l.)
- Schütz Antal*: Eszmék és eszmények. Bp. Stephaneum. 230 l.
- Szabó Zoltán*: A háború utáni fiatalság. (Napkelet. 11. évf. 570—578 l.)
- Szabolcsi Bence*: A magyar zenei romantika eszmevilága. Bpesti Szle. 231. köt. 298—333 l.)
- Szekfü Gyula*: Az államférfi természetrajza. (Kornis: Az államférfi c. művének méltatása.) (Magy. Szle. 1933. 19. köt. 383—386 l.)
- Vándor Gyula*: Olaszország és a magyar romantika. Az olasz és a magyar jellem egymáshoz való viszonya a magyar romantika irodalmában. Pécs. Dunántúli ny. 105 l.

8. Pszichológia. Karakterológia. Pedagógia.

- Adler, Alfred*: Emberismeret. (Menschenkenntnis.) Gyakorlati individuálpszichológia. Ford. Kulcsár István. Bp., Hungária ny. 198 l.

- Benedek László*: A lélektan és határterületeinek veszteségei a jelentési évben (1932-ben). — A világválság néplélektani okairól. (Elnöki megnyitó.) (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 1—14 l.)
- Blazovich Jákó*: A tömegember. (Pannonhalmi Szle. 8. évf. 225—234 l.)
— Egy könny mélysége. (Élet. 24. évf. 97—100 l.)
- Boda István*: A lélektani kutatás néhány vezérelvéről. (Magy. Psych. Szle. 6. évf. 16—28 l.)
— A zseni lélektanához. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 121—196 l.)
— Lélektan és karakterológia. (Reflexiók Dékány István „Az emberi jellem alapformáiról” szóló tanulmányához.) (Magy. Psych. Szle. 6. évf. 87—113 l.)
— Világválság és lélektan. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 33—40 l.)
- Bodnár László*: Az álmok okkult magyarázata. Bp., 1932. Neuwald ny. 32 l.
- Bodrogi Sándor*: Az ember lelki élete. Bp., Novák R. 124, 2 l.
- Bognár Cecil*: Diáköngyilkosságok. (A Gyermek. 25. évf. 95—98 l.)
- Dékány István*: Az emberi jellem alapformái. Bp. 1932. (M. Filoz. Társaság kiadv. 4. sz.) Egyet. ny. 40 l.
— „Alapformák” kutatása és „osztályozás” a karakterológiában. (Néhány reflexió Boda István bíráló megjegyzéseivel kapcsolatban.) (Magy. Psych. Szle. 6. évf. 113—117 l.) — Viszonzás Boda Istvántól. 117—119 l.
- Fenyvesi Andor*: A lelki tenzió és annak társadalmi jelentősége. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 41—56 l.)
- Fülöp István*: A kórosan fokozott képzelet főokáról. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 57—67 l.)
- Gartner Pál*: Van-e szabad akarat? (Nyugat. 26. évf. 1. köt. 24—27 l.)
- Gergő Endre*: A lélektani struktúravizsgálatok módszeréhez. (Magy. Psych. Szle. 6. évf. 29—41 l.)
- Hermann Imre*: A pszichoanalízis mint módszer. Bp. Novák. 86 l.
- Huzella Tivadar*: A pszichológia és a biológia kapcsolatai. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 15—32 l.)
- Kempelen Attila*: A serdülők nyelvi fejlődése lélektani szempontból. (A Gyermek. 25. évf. 116—121 l.)
- Kollarits Jenő*: A magyar középhegység tájképeinek lelki hatása. (Term. tud. Közl. 65. köt. 305—310 l.)
- Kornis Gyula*: A költő és a lélekbúvár. Herczeg Ferenc Emlékezései. (Bpesti szemle. 231. köt. 129—151 l.)
— Az életkorok politikai típusai. (Magy. Szle. 17. köt. 235—243 l.)
— Érzelem a politikában. (Napkelet. 11. évf. 163—176, 244—255, 338—352 l.)
- Lux Gyula*: Az idegen nyelvi szótanulás nyelvlélektani vizsgálata. (M. paed. 42. évf. 122—133. l.)

- Mitrovics Gyula*: A neveléstudomány alapvonalai. Debrecen, Csáthy F. XII, 339 l.
- A pedagógia és a pszichológia kapcsolata. (M. paed. 42. évf. 110—122 l.)
- Nyíró Gyula*: Költőzsenni és pszichiátria. (Magy. Psych. Szle. 63—86 l.)
- Pap Zoltán*: A hisztériás lelki alkat és a tömegpsziché lélektani kapcsolatairól. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 105—120 l.)
- Párkányi Aranka*: Értekezések a pszichológia és pedagógia köréből. Budapest. Szerző kiad. Bethánia ny. 96 l.
- Pongrácz Sándor*: A szellemi munka és alkotóerő fokozásáról. (A természet. 29. évf. 7—8 l.)
- Raics Károly* vitéz: A magyar katona lelki világa. (A Cél. 23. évf. 257—274 l.)
- Schiller Pál*: A berlini alaklélektani iskoláról. (W. Köhler: „Gestalt“ Psychology c. művének ismertetése.) (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 205—214 l.)
- Sebestyén Géza*: A modern lélektan. (Diákvilág. 24. évf. 55—57 l.)
- Somogyi József*: A tehetség megállapításának problémája. (Magy. paedag. 42. évf. 138—171 l.)
- Szirmayné Pulszky Henriette*: Bolyai János életének és munkásságának lélektani értelmezése. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 86—104 l.)
- Stuhlmann Patrik*: Az ifjúkor lélektana. (Scientia amabilis.) Bp. Szt. István-Társ. 180 l. (Szt. István könyvek. 106. sz.)
- Toperczer László*: A művészzsenni lélektana. (A Jövő. 1. évf. 220, 240—241 l.)
- Torday Ferenc*: A csecsemő és kisgyermek lelkivilága. (Term.-tud. közl. 65. köt. 449—456 l.)
- Urbányi János*: A reklám lélektana. (Magy. Psych. Szle. 5. évf. 68—85 l.)
- V[árkonyi] H[ildebrand]*: Reflexelmélet, viselkedéstan. (Ranschburg Pál két tanulmánya.) Magy. Psych. Szle. 5. évf. 197—204. l.)
- Viszkok Lajos*: A modern pszichoterápia főirányai. (Freud, Adler, Jung.) Sopron, Ev. Teol. Ifjúsági Kör. 56, 2 l.
- Völgyesi Ferenc*: Mesmer és a „gyógydelejezés“. (Lélek és term.-tud. 10.) 27. 5 l.
- Wagner Lilla*: Eszmélet, érzéklet, észlelet. (Magy. Psych. Szle. 6. évf. 42—62 l.)

Összeállította: *Gáspár Ilona*.

Die Weisheit des Dichters der „Tragödie des Menschen“.

Von Prof. JOSEF HALASY-NAGY.

Verf. überblickt den ganzen Problemkreis der Madách'schen Dichtung und berichtigt an zwei wesentlichen Punkten ihre bisherige Interpretation. Erstens bezieht sich die eigentliche Fragestellung des Dramas nicht auf die Menschheit als Gattung, sondern auf den konkreten Menschen in seiner individuellen Existenz; zweitens sind die himmlischen Szenen kein dekorativer Rahmen der historischen Traumszenen, im Gegenteil: in ihnen, bezw. in dem Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott, zum unendlichen göttlichen Leben liegt das wichtigste von dem, was uns der Dichter sagen will. Die historischen Bilder haben den eigentlichen Sinn, zur Schlusszene hinzuführen, welche das Hauptproblem des Werkes löst, indem sie die bewusste Selbstbehauptung des Menschen und die göttliche Gnade miteinander harmonisch in Einklang bringt.

Die ewige Antigone.

Von Priv. Doz. KARL KERÉNYI.

Da der Aufsatz unter dem Titel: „Dionysos und das Tragische in der Antigone“ in der Otto Festschrift (Frankfurt a. M., 1934) in vollem Umfang erscheinen wird, erübrigt sich hier eine Inhaltsübersicht.

Begriff und Funktion der Erkenntnistheorie im Leben der Philosophie.

Von Priv. Doz. ALEXANDER von VARGA.

Das in den philosophischen Werken unserer Tage stets stärker hervortretende Interesse für Metaphysik drängt die Forschungen zur Erkenntnistheorie in den Hintergrund und führt zur Verdunkelung der Bedeutung ihrer philosophischen Funktion. Es ist daher notwendig, obwohl unzeitgemäss, Begriff und Wert der Erkenntnistheorie den verschiedenen Modeströmungen gegenüber zu klären und für sie einzutreten. Vorliegende Arbeit, die die Ergebnisse einer umfangreicheren Studie vorwegnimmt, versucht diese Aufgabe von dem Begriff der Erkenntnis selbst ausgehend zu lösen, indem der Verfasser an der Hand einer Analyse der Bedeutung der Erkenntnis auf die Grundfrage der Erkenntnisphilosophie hinweist, die das Wesen der Erkenntnis selbst betrifft. Als transzendente Untersuchung der apriorischen Voraussetzungen der Erkenntnis wird durch den Nachweis des Gesetzes der Erkenntnis, das erst Erkenntnisse ermöglicht, die axiologische Reihenfolge der Erkenntnistheorie und der Fachwissenschaften bestimmt; anderseits wird durch sie die Erkenntnistheorie von der Psychologie abgegrenzt, da letztere das Wesen des Erkenntnisinnes auf eigenem Gebiete zu klären unfähig ist. Durch die psychologische Methode ist nämlich der Begriff einer für die Erkenntnis grundlegenden überzeitlichen Wahrheit unerreichbar. Auch die Logik vermag die Aufgabe der Erkenntnistheorie nicht zu übernehmen, da sie eben als reine Logik nur auf den Geltungscharakter der Bedeutung der Wahrheit und auf den Zusammenhang ihrer Geltungsmomente Rücksicht nimmt: die kategorialen Funktionen, die gegenstandsbestimmende Bedeutung der Geltungsbeziehungen der Wahrheit aber ausser Acht lässt. Schliesslich behandelt Verfasser auch das Problem des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik, wobei er zu dem Ergebnis gelangt, dass die Metaphysik als ausserwissenschaftliche geistige Haltung zu anerkennen und für die erkenntnistheoretisch bestimmte wissenschaftliche Philosophie als Grenzfrage zu betrachten sei.

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Kornis Gyula*. Alelnökök: *Halasy-Nagy József* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: *Varga Sándor*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a főtítkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi magántanár címére (Budapest, IV, Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) küldendők.

Titkári teendőinket 1934 január 1-től dr. Varga Sándor egyetemi magántanár (Budapest V, Magyar Tudományos Akadémia) látja el; mindennemű bejelentést, tudakozódást vagy felszólamlást tagságra, előfizetésre és az Athenaeum szétküldésére vonatkozólag ezentúl az ő és nem a szerkesztő nevére kell címezni!

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el a csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat ne küldjük az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja 4 pengő. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is) a titkárnál, aki a jelentkezőket a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámlánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszám lára telepítendő”. A Társaság pénztárosa: id. Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-utca 85.

Ha nem Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak s erre igényt tartanak, levelezőlapon kérjék azt titkáruktól.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

A szerkesztő telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

A titkár telefonja: 235—26 (d. e. 9—1 között).

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

(Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely
könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2·50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan
mai állása* 1·80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2·50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem
alapformái* 2— P

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.
Ford. Rácz Lajos (632 l.) 24.— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria
(338 l.) 15.— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... 15.— „
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 15.— „
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 5.— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 7.— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.
(323 l.) 10.— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus
története (235 l.) 7.— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni
úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes köteteire vonat-
kozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk
alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadé-
mia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).*

PAULER ÁKOS- EMLÉKKÖNYV

199 lap.

(A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára 6.)

Ára 6 P PAULER ÁKOS ARCKÉPÉVEL

KORNIS GYULA: A KULTÚRA VÁLSÁGA

255 lap

Ára 8 pengő

A kiadásért felelős: PROHÁSZKA LAJOS.

20.622. — Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — (F.: Czákó E.)

5 1277
XX. KÖTET

1934.

4-6. FÜZET

1977 NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

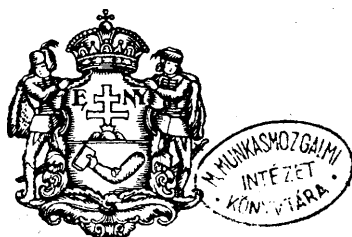
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1934.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÜT 6.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>vitéz Moór Gyula</i> : Szociológia és jogbölcselet	125
<i>harkai Schiller Pál</i> : Az érzéki észrebevés elmélete	181

Szemle.

<i>br. Brandenstein Béla</i> : Az ismeretelmélet bölcseleti helyéről	207
<i>Brelich Angelo</i> : Prima philosophia	211
<i>Barta János</i> : Exisztenciális filozófia	219
<i>Varga Sándor</i> : Heinrich Maier	222
<i>Kiss Kázmér</i> : Émile Meyerson	225

Ismeretetések, bírálatok.

<i>Bevezető művek</i> : <i>P. Häberlin</i> : Das Wesen der Philosophie (<i>Ujvári B.</i>) — <i>Trócsányi D.</i> : Bölcséleti bevezetés (<i>Mátrai L.</i>)	234
<i>Filozófiatörténet</i> : <i>Sykutris J.</i> : Die Briefe des Sokrates u. der Sokrati- ker (<i>Marót K.</i>). — <i>Magyaryné Techert M.</i> : A hellén újplato- nizmus története (<i>Kecskés P.</i>). — <i>R. Odebrecht</i> : Nicqlaus Cues u. der deutsche Geist (<i>Baránszky-Jób L.</i>). — <i>Hommage</i> à <i>M. le Prof. Maurice de Wulf</i> (<i>M. Techert M.</i>). — <i>Findezy E.</i> : Neveléstudományok a XIX. században (<i>Balassa B.</i>). — <i>Tankó B.</i> : Hungarian philosophy (<i>B. L.</i>)	235
<i>Logika, tudományelmélet</i> : <i>R. Carnap</i> : Die Aufgabe der Wissen- schaftslogik (<i>Lehner F.</i>)	243
<i>Metafizika</i> : <i>L. Lavelle</i> : La présence totale (<i>Mátrai L.</i>). — <i>Grün- hut L.</i> : Metafizikai világnézet (<i>Zemplén Gy.</i>)	243
<i>Természetfilozófia</i> : <i>W. Dubislav</i> : Naturphilosophie (<i>Lehner F.</i>) ...	245
<i>Értékelmélet, etika, kultúrfilozófia</i> : <i>K. Bühler</i> : Ausdruckstheorie (<i>Bóka L.</i>). — <i>A. Cresson</i> : Le problème moral (<i>Bóka L.</i>). — <i>D. v. Hildebrand</i> : Sittliche Grundhaltungen (<i>Noszlopi L.</i>). — <i>Jánosi J.</i> : Világnézeti típuskutatás és filozófiai megalapozása (<i>Mátrai L.</i>). — <i>Kováts J. I.</i> : A kereszténység és a társadalmi kérdések (<i>Joó T.</i>). — <i>H. Morgenthau</i> : La réalité des normes (<i>Szakáts K.</i>). — <i>W. Sombart</i> : Deutscher Sozialismus (<i>Hal- maránszky K.</i>)	246
<i>Esztétika</i> : <i>Ch. Lalo</i> : L'expression de la vie dans l'art (<i>Mátrai L.</i>)	252
<i>Pszichológia</i> : <i>Boda I.</i> : Bevezető a lélektanba (<i>Várkonyi H.</i>). — <i>F. J. J. Buytendijk</i> : Wesen u. Sinn des Spiels (<i>Bóka L.</i>). — <i>Cser J.</i> : A figyelem kísérleti vizsgálata a 10—14 éves kor- ban (<i>Kempelen A.</i>). — <i>H. L. Hollingworth</i> : Educational psychology (<i>Kozmutza F.</i>). — <i>C. G. Jung</i> : Wirklichkeit der Seele (<i>K. F.</i>). — <i>W. Köhler</i> : Psychologische Probleme	253

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Prof. Julius v. Moór</i> : Soziologie und Rechtsphilosophie	259
<i>Dr. Paul v. Schiller</i> : Zur Theorie der Sinneswahrnehmungen.....	260

SZOCIOLÓGIA ÉS JOGBÖLCSELET.*

Írta vitéz MOÓR GYULA.

Tartalom:

I. *A probléma.* 1. A jogfilozófia mint természettudományos szociológia, 2. A jogtudomány szembeállítás a természettudománnyal, 3. A szociológia átalakulása természettudományból szellemtudománnyá. (125—129. ll.)

II. *A probléma megoldásának előkészítése.* 4. Ismeretelméleti realizmus és idealizmus, 5. Filozófiai és szaktudományi vizsgálat, 6. A társadalom és a jog mibenléte, 7. Valóság és érték kapcsolata, 8. A módszertisztaság követelménye, 9. Értékre vonatkoztató valóságtudományok és szisztematikus szellemtudományok, 10. Generalizáló és individualizáló tudományok. (129—158. ll.)

III. *A probléma megoldása.* 11. Az elért eredményekből levonható következtetések, 12. A társadalmi és jogi tudományok áttekintése. Szociológia és jogbölcselet. Jogszociológia. (158—165. ll.)

IV. *Horváth Barna „jogszociológiája“.* 13. A jogbölcselet mint jogszociológia, 14. A szinoptikus módszer. (165—180. ll.)

I.

1. A jogfilozófia története évszázadokon keresztül a természetjogi felfogás történetével kapcsolódik össze. Amikor a XIX. század elején Savigny jogtörténeti iskolájának támadása a természetjog tekintélyét megingatja, úgy látszik, hogy ezzel a jogbölcselet létjogosultsága is kérdésessé válik. A társadalmi élet problémáit jogász szemmel néző és jogász módszerrel vizsgáló természetjogi felfogás helyét a XIX. század második felében a *szociológia* fiatal tudománya foglalja el, amely a század természettudományos és jórészt materialista gondolkodásának hatása alatt a természettudomány szigorú okozatos szempontját és módszerét alkalmazza a társadalmi életre is. A jogfilozófia, amelyet a természetjogi felfogás véglegesnek hitt sirbatétele szülőanyjától fosztott meg, kénytelen a természettudományi szempontok gazdag hozományával bevonuló fiatal mostoha asztalához ülni, hogy a társas lét tudományos vizsgálatának házában továbbra is megmaradhasson. S valóban, a XIX. század végén a jogfilozófia a *jog szociológiájává* válik. Ennek a változásnak bekövetkeztét jelenti a magyar jogfilozófia

* Felolvasta a Magyar Filozófiai Társaságnak 1934 december 12-én tartott ülésén.

történetében *Pulszky Ágost* fellépése,¹ még inkább azonban *Pikler Gyula* jogbölcelete, amely mint „a jog természet-tudományát” határozza meg a jogfilozófiát,² valamint *Somló Bódog* fiatalkori felfogása, amely szerint „a jogbölcelet mint a szociológiának része jelentkezik”.³

Igaz, hogy a XIX. században elárvult jogfilozófia nemcsak a szociológiánál, hanem részben a tételes jogtudomány-nál, ennél a tehetős rokonánál is menedéket talált. Az úgynevezett *jogi pozitívizmus* legkiválóbb képviselője, *Bergbohm*, az általános jogtanból próbálja kifejleszteni a jogbölceletét.⁴ A szociológia behatásától azonban még a tételes jogtudomány sem maradt mentes, s különösen a századfordulón keletkezett úgynevezett *szabadjogi* iskola volt az, amely a *szociológiai juriszprudencia* követelését írva zászlójára, a tételes jogtudományt is be akarta kebelezni a szociológia birodalmába.

2. A szociológiai felfogásnak ezzel a túltengésével szemben az újkantiánus *Stammler Rudolf* fellépése határozott fordulópontot jelent a jogbölcelet történetében. Stammler „Helyes jogról szóló tana” a jogfilozófia legfőbb feladatául annak a problémának megoldását tűzte ki, amellyel a természetjog is évszázadok óta vesződött, a jog helyességének kérdését, amelyet a természettudományos szociológia eszközeivel megoldani nem lehet. Stammler nemcsak a helyes jog kérdésénél, hanem már magának a jog fogalmának meghatározásánál is szakít a szociológiai, vagyis ténytudományi vizsgálattal: a jog fogalmában a jogban rejlő tapasztalattól mentes *a priori* elemeket foglalja össze, s ezek szrinte nem a természettudományos értelemben vett okozatos valóság körébe, hanem a célok világába vezetnek. Stammler műveiben megtalálhatjuk tehát már annak a felfogásnak magját is, amelyet később *Kelsen* tett „tisztá jogelmélete” alapgondolatává, hogy tudniillik a jog maga is már nem az okozatos valóság, hanem az értékek, a normák világába tartozik. Sőt Stammler még tovább is megy. Nemcsak a jogfilozófiát ragadja ki a természettudományként felfogott szociológia keretei közül, hanem támadásra indul a szocio-

¹ *Pulszky Ágost: A jog- és állambölcsészeti alaptanai.* Budapest, 1885.

² *Pikler Gyula: Bevezető a jogbölceletbe.* Budapest, 1892. 5–6. ll.

³ *Somló Bódog Jogbölceleti Előadásai.* I. füzet. Kolozsvár, 1906. 12 lap.

⁴ *Karl Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie.* Leipzig, 1892. Ezzel az iránnyal rokon *Bierling, Merkel, Binding* felfogása, valamint *John Austin* angol analitikus iskolája is.

lógianak ez ellen az elgondolása ellen is. A társadalomtudomány szerinte nem lehet természettudomány. A társadalom külsőleg (jogilag) szabályozott emberi összeműködés, amely a formáját adó külső (jogi) szabályozás folytán maga is a célok világába kerül. Ennek folytán a Stammler szerinti szociálfilozófia nem a régi értelemben vett szociológia többé, hanem teleológikus, vagy újabbkeletű megjelöléssel: értékelő tudomány. A *Windelband*—*Rickert*-féle értelemben vett történeti vagy kultúrtudományoknak a természettudománnyal való szembeállítását *in nuce* megtalálható Stammler jogfilozófiájában is.⁵

A szociológia és a jogfilozófia viszonyának meghatározására nézve Stammler gondolatai két szempontból bírnak fontossággal. Egyrészt azért, mert az ő tanításának szellemében a jogbölcselet élesen elkülönül a természettudományos értelemben vett szociológiától, és másrészt azért, mert az ő teleológikus szempontok szerint igazodó szociálfilozófiájában — amely az egész társadalmi életet a jogtól függőnek látja s amely ekként tulajdonképpen a jog szempontja alá rendeli azt a szociológiát, amely előbb a jogbölcseletet és jogtudományt is elnyelni próbálta — megvan a lehetősége annak, hogy társadalomtudomány és jogfilozófia az okozatos szükségszerűség síkjától különböző teleológikus nézés síkján ismét találkozzanak egymással.

Ezt az utóbbi gondolatot elejti és csupán az első irányban fejleszti tovább a Stammlertől kezdeményezett újkanti jogfilozófiát napjaink jogelméletének egyik legjelentősebb képviselője: *Kelsen*. Az ő „*tiszta jogtana*” a „*Sein*” és a „*Sollen*”, a valóság és a norma áthidalhatatlan ellentétéből indul ki, a „módszertisztaság” nevében követeli a valóságtudományoknak és a normatív tudományoknak minden érintkezéstől mentes elkülönítését s ennek alapján, — mint-hogy a jogot a normák szférájába tartozónak veszi, — a jogtudománynak, mint tisztán normatív tudománynak a szociológiától, pszichológiától és más valóságtudományoktól való elválasztását. *Kelsen* felfogásában a jogelmélet a jog-

⁵ Stammler számos munkái közül a legjelentősebb első nagy műve: „*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*”, Leipzig, 1896, amelyben a fent említett szempontok mind kifejtésre találunk. Stammler jogfilozófiájával foglalkoznak „*Stammler Helyes Jogról Szóló Tana*” (Magyar Jogászegyleti Értekezések, III. 25. füz., 1911), „*A jog fogalma és az anarchizmus problémája Stammler jogfilozófiájában*” (Athenaeum, 1911) és „*A társadalom fogalmáról. Stammler idevágó tanításainak kritikája*” (Magyar Társadalomtudományi Szemle, 1912) című tanulmányaim.

tudomány módszertanává, a jog ismeretelméletévé, tiszta *norma-logikává* válik, amelynek semmi érintkezése sincs a szociológiával.⁶

Az a nagy hatás, amelyet Kelsen és iskolája a jogelméleti irodalomra gyakorolt, magyarázza, hogy amíg a századfordulón nemcsak a jogfilozófia, de a tételes jogtudomány is szociológiává válni látszott, addig napjaink jogelméleti irodalmának egyik fennen hangoztatott jelszava: nemcsak a jogfilozófiának, de a jogtudományoknak általában minden szociológiai és más valóságtudományi elemtől való „megtisztítása“.

3. Amíg azonban a jogfilozófia területén ez az éles harc folyt a „valóságtudományi“, vagy egyenesen „természettudományi“ jellegű szociológia ellen, közben a szociológia kebelében is jelentős változások mentek végbe.

Kétségtelen, hogy a szociológia fiatal tudománya abból az elgondolásból született meg, hogy meg kell teremteni a társadalom „*természettudományát*“.⁷ Később azonban magának a szociológiai kutatásnak is tapasztalnia kellett, hogy az a valóság, amelyet vizsgál, másfajta valóság, mint a természeti realitás, hogy a társadalmi élet realitásához értékeszmék tapadnak, s hogy a társadalmi élet nem érthető meg azok nélkül a célok, eszmék és gondolatok nélkül, amelyek küzdelmeit mozgatják s amelyek a természettudományos módszer számára hozzáférhetetlenek. E felismerés következtében a természettudomány módszerével dolgozó szociológia mellett, vagy annak helyén olyan szociológiai rendszerek keletkeznek, amelyek a társadalmi eszmék szerepét kellően kidomborítják, amelyek magukat szellemtudománynak tekintik s az okozatos szükségszerűség szempontja mellé vagy annak helyébe a szellemi tartalmak, társadalmi eszmék és gondolatok „*megértésének*“ szempontját állítják oda a szociológiai kutatás vezérlő elve gyanánt.⁸

⁶ Kelsen felfogásának rövid összefoglalását adja „*Az államelmélet alapvonalai*“ című tölem magyarra fordított munkája (Szeged, 1927). Méltatását és kritikáját lásd e mű előszavában, valamint „*Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus*“ (Gesellschaft, Staat und Recht, Festschrift gewidmet Hans Kelsen zum 50. Geburtstag, Wien 1931., 58—105. ll.) című tanulmányomban.

⁷ A szociológia megalapítója, *Saint-Simon*, még „*physico-politica*“-nak, és *Comte* is, kitől a szociológia elnevezés származik, eredetileg „*physique sociale*“-nak nevezi a szociológiát.

⁸ Érdekes, hogy a magyar szociológiai irodalomban Pulszky Ágostnak a társadalmi eszmék szerepét kellően kidomborító tanítása után következett Pikler Gyula természettudományos szociológiája.

A szociológiának ezt az átalakulását kétségkívül erősen elősegítette az általános filozófiának, kiváltképen *Windelband*nak és *Rickert*nek az a fáradozása, amely a történeti és kulturális tudományok mivoltának tudományelméleti tisztázására irányult, valamint *Dilthey* szellemtudományi felfogásának kialakulása. Ezeknek a filozófiai áramlatoknak hatása alatt különben nemcsak a szociológia, hanem a pszichológia is, amelyet ugyancsak szokásos volt természet-tudománynak, a lelki jelenségek természettudományának tekinteni, mindinkább szellemtudománnyá kezd átalakulni (Spranger).

Ha azonban a szociológiát nem tekintjük többé a társadalom természettudományának, akkor ezzel megdől az az érvelés is, amely a jog normatív világának a természeti realitás világától való különbségére hivatkozva kívánja a jogbölcselet s általában a jogtudomány éles elválasztását a szociológiától.

Az ekként előállott új helyzet indokolja, hogy a sok tekintetben új jelentést nyert szociológiának az ugyancsak sokban változott jogbölcselethez való viszonyát vizsgáljunk tárgyává tegyük.

II.

4. Következő tudományelméleti jellegű fejtegetéseink előtt egy ismeretelméleti megállapítást kell előrebecsátunkunk. Felfogásunk az ismeretelméleti *realizmus* alapján áll annyiban, hogy nézetünk szerint minden megismerésben olyan valaminek a megragadásáról van szó, ami ettől a megismeréstől függetlenül is fennáll. Áll ez nemcsak a reális tapasztalati valóság tárgyairól, hanem az ideális érvényességekről, például a matematikai igazságokról is, amelyeket szintén megismerésüktől függetlenül fennállóknak kell tekintenünk. Elutasítjuk tehát azt a *túlzó ismeretelméleti idealizmust*, amely szerint a megismerés tárgyát maradék nélkül a megismerő alany megismerő tevékenysége hozza létre és amely konzekvensen az ismeretelméleti szolipszizmusra vezet.⁹ Eh-

⁹ Hogy *Kant* „transzcendentális idealizmusa” távol áll ettől a túlzó idealizmustól, arra nézve v. ö. *Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, II. kiadás, Berlin—Leipzig, 1925, 145. s köv. II. — Az ismeretelméleti realizmus és idealizmus vitájába részletebben belebocsátkozni e helyen nem lehet feladatunk. E tekintetben legyen szabad utalnunk Nicolai Hartmann idézett igen éleselméjű munkájára, amellyel igen sok tekintetben, s éppen a lényeges kérdésekben, egyetértünk.

hez a túlzó irányhoz igen közel áll a marburgi újkantiánizmus, különösen *Cohen* „metódikus idealizmusa“, amelyre *Kelsen* újkanti jogelmélete támaszkodik. Amint *Cohen* azt tanítja, hogy a megismerés tárgyát a megismerés módszere határozza meg, akként *Kelsen* szerint a jogszabályokat a jogtudomány módszeres megismerő tevékenysége hozza létre.¹⁰ Anélkül, hogy most ezeknek az ismeretelméleti kérdéseknek bővebb kifejtését adhatnók, meg kell elégednünk annak leszögezésével, hogy számunkra sem a szociológia tárgyát, a társadalmat, sem a jogfilozófia és a jogtudomány tárgyát, a jogot, nem azok a tudományok „hozzák létre“, amelyek ezekkel a tárgyakkal foglalkoznak. Nézetünk szerint mind a társadalom, mind a jog fennáll, függetlenül attól, hogy velük valamely régiebb- vagy újabsütetű tudomány foglalkozik vagy nem foglalkozik. A józan ész szempontjából talán felesleges is ennek kifejezett hangsúlyozása, azonban egyáltalában nem felesleges, amint azt alább a IV. fejezetben látni fogjuk, némely újabb jogfilozófiák vagy jogszociológiák szempontjából.

5. Ha azonban mind a társadalom, mind a jog, a maguk objektív totalitásában, mind a szociológiától, mind a jogtudománytól függetlenül is fennállanak, akkor a *diszkurzív* gondolkodás *izoláló* természetének megfelelően a reájuk vonatkozó szaktudományi jellegű vizsgálódásnak sem lehet más feladata, mint fokozatosan előrehaladó kutatómunkával megismerni az említett objektív totalitások részleteit. Azt, hogy a szóbanforgó objektív totalitásnak melyik részletét izolálja és szelektálja a kérdéses szaktudomány a maga *kutatási tárgya* gyanánt, természetesen már az illető tudomány vezérlő szempontja és ahhoz igazodó módszere határozza meg.¹¹ Lehetséges azonban az is, hogy a tudományos

¹⁰ *Hans Kelsen: Rechtswissenschaft und Recht* (Zeitschrift für öffentliches Recht, 1922, 103—235. ll.). Kelsennek ezt a felfogását cáfolja „*A logikum a jogban*“ (Athenaeum, 1928) és „*Das Logische im Recht*“ (Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts, 1928, 183. s. köv. ll.) című értekezésem.

¹¹ Ennyiben igazat adhatunk a *Cohen*-féle metódikus idealizmusnak, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy végsősorban a megismerő alannal szembenálló tárgy objektív minősége határozza meg azt, hogy milyen megismerési szempontokat és módszereket lehet vele szemben egyáltalában alkalmazni. Ha a Kant-féle *transzcendentális idealizmus* értelmében egy a konkrét és empirikus megismerő alanytól különböző „*transzcendentális alany*“ veszünk fel, amelynek objektív törvényszerűségei összeesnek a „*transzcendentális tárgy*“ objektív határozmányaival, akkor a szóbanforgó ellentét a transzcendentális *szubjektum objektivitásának* állításában oldódik fel.

gondolkodás a szóbanforgó objektív totalitásokat nem részletekben, hanem éppen a maguk totalitásában, mint egészet, *sub specie totalitatis* igyekszik megragadni. Az ilyen tudományos vizsgálódás *filozófiai* jellegűvé válik, minthogy a filozófia egyik jellemző vonása a szaktudománnyal szemben éppen az, hogy nem a Kozmosznak egyik részletére, szegmentumára, hanem annak egészére, mint egészre irányul, *sub specie totalitatis* vizsgálja azt. Igaz, hogy az a tudományos vizsgálódás, amely a Kozmosznak valamely szegmentumát *sub specie totalitatis* vizsgálja, szaktudományi jellegűvé válik azáltal, hogy nem a Kozmosz totalitását, hanem csak annak egyik részét igyekszik megismerni, de egyúttal filozófiai jellegű szaktudománnyá, vagyis szakfilozófiává is lesz azáltal, hogy ezt a részt a maga egészében, mint totalitást ragadja meg.¹² Az a szakfilozófiai kutatás, amely valamely objektív totalitást nem részleteiben, hanem éppen *mint totalitást* igyekszik megragadni, természetesen szintén csak izoláló módon és nem az összes részletekre is kiterjedő egészében foghatja meg az illető totalitást, minthogy az emberi gondolkodás számára nem adatott meg az intellektuális szemlélet képessége.¹³ Az az izoláló szempont, amelynek segítségével a *filozófiai* jellegű vizsgálódás a maga kutatási tárgyát szelektálja, éppen a totalitás szempontja, amely az *esetleges* részleteket a totalitás egészére nézve *lényeges* jegyeiktől elválasztja, amely — ha formán a változóban is változatlan lényegét értjük — a dolog változatlan *formáját* az abban megjelenő változó *tartalomtól* vagy *matériától* elkülöníti.¹⁴ Ha azonban a szaktudományi kutatás valamely objektív totalitás részleteit, a szakfilozófia pedig annak változatlan lényegét, formáját igyekszik megismerni, nyilvánvaló, hogy *logikai* szempontból a szakfilozófia előbbre való, hogy az illető szakfilozófia a megfelelő szaktudományok logikai előfeltevéseit (*preszuppozícióit*) deríti fel. A szakfilozófiában tehát az általános filozófiának azt a másik jellemző vonását is megtalálhatjuk, hogy tudomány-, illetőleg ismeretelméleti jellegű: amint az általános filozófia minden tudomány közös végső előfeltevéseit, akként

¹² A filozófia, szakfilozófia és szaktudomány különbségére vonatkozólag lásd „A filozófia mibenléte Pauler szerint“ (Athenaeum, 1933) című értekezésemet.

¹³ V. ö. Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796, Werke, Cassirer-féle kiadás, VI. köt., 477. l.

¹⁴ *Forma és tartalom* ebből a szempontból szükségképpen relatív jelentésű fogalmak, amelyeknek jelentése attól függ, hogy *minek* a formájáról vagy tartalmáról van szó.

kutatja a szakfilozófia a neki megfelelő szaktudományok közös előfeltevéseit.¹⁵

Előző fejtegetéseink eredményeként két megállapítást szűrhetünk le: 1. a társadalom és a jog olyan objektív totalitások, amelyek tudományos megismerésüktől függetlenül fennállanak; 2. a társadalom és a jog tudományos megismerése *szakfilozófiai és szaktudományi* vizsgálódás útján mehet végbe.

A társadalom egyedüli tudományos vizsgálataként szereplő szociológia helyébe ennek folytán kétfajta társadalomtudományt kell állítanunk: a *társadalombölcseletet* vagy *szociálfilozófiát* és a társadalomra vonatkozó *szaktudományi jellegű diszciplinát*, amelyek közt a szociológia is elhelyezkedik. Minthogy a joggal ugyancsak a tudományok két fajtája, a jogfilozófiai és a szaktudományi kutatás foglalkozik, világos, hogy a *jogbölcseletet* elsősorban a *szociálfilozófiával* kell párhuzamba állítanunk. Szociálfilozófia és jogbölcselet hasonlósága vagy különbsége azonban, tekintve, hogy különböző tárgyakra vonatkozó azonos szempontú vizsgálódásról van bennük szó, a *társadalom* és a *jog* hasonló vagy különböző mivoltán fordul meg. Másrészt a társadalommal és a joggal foglalkozó szaktudományok differenciálódása is a társadalom és a jog egészében foglalt alkotóelemek szerint igazodik s így a társadalmi szaktudományoknak a jogi szaktudományokkal való összehasonlítása is a *társadalom* és a *jog* mivoltának előzetes tisztázását igényli.

Hogy tehát a szociológia és a jogbölcselet viszonyát érintő problémánk megoldásához közelebb jussunk, egy futó pillantást kell vetnünk a társadalom és a jog mibenlétének kérdésére.

6. A *társadalom* nézetünk szerint a természet világának és az eszmék, a szellem világának találkozhelye. Nincsen tehát igaza sem annak a szociológiának, amely a társadalmat csupán a természet részének, *organizmusnak* tekinti, sem annak a *hegeli* felfogásnak, amely csupán az objektív szellem birodalmát látja benne. A társadalom része a természetnek is, amelynek organikus alapjain felépül, de része a szellemi világnak is, minthogy jórésztben az értékszemponctoktól vezérelt öntudatos emberi akarat alkotása.

¹⁵ V. ö. „*A filozófia mibenléte Pauler szerint*“ című értekezéssel. — A fent kifejtettek értelmében vett szakfilozófiaként próbáltam „*Bevezetés a jogfilozófiába*“ (Budapest, 1923) című munkámban a jogfilozófiát mint a jogtudományok közös végső előfeltevéseinek kutatását s mint a jog egészére vonatkozó vizsgálódást megalapozni.

A társadalmi élet emberi cselekvésekből tevődik össze. Az öntudatos emberi cselekvésnek azonban nemcsak testi és lelki realitásként jelentkező oldala van, hanem *értelme* is, s ezúton kapcsolatban van a legmagasabb értékek régiójával is. A társadalom ekként az emberi cselekvések pszichofizikai realitásaiból tevődik össze, a *pszicho-fizikai realitásnak* ezeket a darabjait azonban *szellemi kapcsok* foglalják *társadalmi jelenséggé* s végső sorban a társadalmi élet *egységévé* össze.

A társadalomnak nincsen önálló teste, tehát nem egységes térbeli realitás. S nincsen önálló lelke, tehát pszichológiai szempontból sem egységes lelki valóság. Az emberi cselekvéseknek az a pszicho-fizikai realitása, amelyből a társadalmi lét összetevődik, nem forrad egységes testi-lelki *kontinuitássá* össze. Az emberi cselekedetek társadalmi jelenséggé való tömörülésük közben is megtartják pszichofizikai értelemben vett *különálló* voltukat, ha *szellemi úton* kölcsönösen befolyásolják is egymást, s ha interpszichikailag egymásbanyúlnak is, ami már nem okozatos lelki hatást, hanem szellemi átvitelt (tradíciót) jelent. S még inkább megtartja maga az ember, mint pszicho-fizikai egység, a társadalom életfolyamatába való belépése után is, testi és lelki értelemben vett különállását. Az ember nem is olvad bele a maga egészében a társadalomba, hanem csak bizonyos meghatározott cselekvései torkollanak bele a társadalmi élet hatalmas folyamába. És még ott is, ahol a közösség az egyén tevékenységének legnagyobb és legjobb részét elnyeli, megmarad még az egyéni életnek egy olyan *reziduuma*, amelyet nem lehet társadalmi életnek tekinteni. Ebből merítheti mind az *univerzalisztikus*, mind az *individualisztikus* társadalmi és állami felfogás a maga örök létjogosultságát.

A tisztán természettudományos valóságtudományi vizsgálódás szempontjából az a pszicho-fizikai realitás, amelyet a társadalomban találunk, az összenemfüggő emberi cselekedetek óriási tömegének értelemnélküli összevisszasága volna. S bár kétségtelen, hogy a szociológia, mint „a társadalom természettudománya” keletkezett, éppoly kétségtelen az elmondottak alapján az is, hogy tisztán természettudományos vizsgálódással el sem juthatunk a társas lét birodalmához, s így a szociológiai kutatás küszöbét sem léphetjük át.

A testi-lelki valóságnak azokat a darabjait, amelyekből a társadalom felépül, szellemi kapcsok foglalják a társadalmi jelenség és a társadalom egységévé össze. Ehhez

hozzátehetjük most már azt is, hogy ezeket a darabokat másrészt szellemi szempontok választják el a testi-lelki valóság-
nak attól a részétől, amellyel testileg és lelkileg talán egy-
séget alkotnak, de amelyek nem kerülnek bele a társas lét
folyamába. A társadalom egysége tehát *szellemi egység*, s
ezért a szociológiának is elsősorban *szellemtudománynak*
kell lennie.

Emellett természetesen nem szabad felednie, hogy a
társadalom nem csupán ezekből a szellemi szempontokból
és ezekből a szellemi kapcsolatokból áll, hogy nem pusztán szel-
lem, eszmei és gondolati tartalom. Ezek a szellemi, eszmei,
normatív kapcsolatok csak arra szolgálnak, hogy összetartsák
a pszicho-fizikai realitásnak azokat a darabjait, amelyek nél-
kül a társadalom csak halvány gondolati váz volna, de nem
volna elevenen lüktető társas élet. A társadalom a termé-
szet alapján épül fel s ezért a szociológia részben alkalma-
zott *természettudomány* is: tekintetbe kell vennie a társa-
dalmi élet számára áthághatatlan korlátok gyanánt jelent-
kező természeti adottságokat, s azokat a természeti, külö-
nösen biológiai törvényszerűségeket, amelyek a társadalom
életét mélyrehatóan befolyásolhatják. A társadalom alap-
elemének, az embernek, testi és lelki meghatározottságai,
természetes ösztönei, vérségi és faji kapcsolatai, az a fizikai
környezet, amelyben él, az ember szellemiségével karöltve
irányítják a társadalmi életet. A társadalomnak vannak
jelenségcsoportjai, amelyeknek kapcsolata ezzel a természeti
alappal közvetlen és igen szoros, példának okából a gazda-
ság. Itt az öntudatos emberi akarat irányító társadalmi sze-
repe is eléggé szűk korlátok közé szorul. És vannak a tár-
sadalomnak olyan jelenségei is, amelyek eléggé távolesnek
a természeti törvények uralmi területétől, például a tudo-
mány, a vallás, az erkölcs, a művészet jelenségei, de még
ezek sem függetlenek teljesen a társadalom természeti alap-
jától, nem a tiszta szellem, az abszolút eszmék időtlen biro-
dalmi.

A társadalmi lét két különböző jellegű összetevő ere
dője. Azok az alkotóelemei, amelyek a pszicho-fizikai realitás
körébe tartoznak, a tapasztalati valóság szigorú okozatos
szükségyszerűségének törvényeit követik. Az a szellemi tar-
talom azonban, amely a társadalmat létrehozza és össze-
tartja, nincsen alávetve a pszicho-fizikai realitás törvény-
szerűségeinek s saját külön törvényei, az eszmék belső logi-
kájának törvényei szerint igazodik.

A csodálatos a társadalmi életben éppen ennek a két-

féle törvényszerűségnek egymásbamarkolása, egymást kölcsönösen korlátozó funkcionálása, amiről alább még lesz szó. Kétféle törvényszerűségnek összeműködése, kétféle törvényszerűségnek alávetett rétegeknek egymásra rakódása s összeforradása azonban nemcsak a társadalom jelenségeiben áll előttünk: hasonló módon épül fel a szerves élet a szerves anyagra, a lelki élet az organikusra, mint a szellemi világ a lelki élet folyamataira.

Amit a társadalmi életről általánosságban elmondotunk, áll a társadalmi élet minden jelenségeire is. Így a társadalmi életnek arra a jelenségeire is, amely a *joggal* a legszorosabban összefügg, t. i. a *társadalmi hatalomra*. Még a hatalom is elsősorban *szellemi* természetű, az *ideálitás* világába tartozó valami. Igaz, hogy a tapasztalati realitás körébe tartozó, testi és lelki valósággal bíró alkotóelemekből: emberi cselekvésekből tevődik össze. Magában foglalja tehát a hatalom támaszaiként szereplő emberek testi erejét éppúgy, mint fizikai erő kifejtésük lelki alapjait: természetes ösztöneiket, egyéni érdekeiket, érzelmeiket, felfogásuk gyorsaságát, bátorságukat és értelmi képességüket. Az, ami ezeket az egyéni erő kifejtéseket, testi és lelki tevékenységeket a hatalom társadalmi jelenségévé tömöríti, azonban csak valami egyénfeletti, szuperindividuális, tehát *szellemi* természetű lehet. Még aszerint az államfelfogás szerint is, amely a „*Führer-Prinzip*“ elvén nyugszik és a leghatalmasabb egységbefoglaló erőt a vezető nagy egyéniségben találja meg, nem a vezér testi-lelki realitása, hanem a tőle képviselt egyénfeletti eszme, a vezér etikai és politikai *személyisége* az, ami ezt a társadalmat egyesítő funkciót kifejti. S ha a szuronyok brutális ereje kétségkívül hozzátartozik is a társadalmi hatalomhoz, éppoly kétségtelen az is, hogy szellemi természetű kapesok tartják össze a fizikai erő kifejtésre készenálló fegyverek ezreit.

Hatalom, tekintély okozatos szempontból nem egyéb, mint motiváló erő, az engedelmisség létrehozásának képessége, mások engedelmissége: *Oboedientia facit imperantem*.¹⁶ Ha azonban a parancsolók hatalma az alávetettek engedelmisségében áll, akkor társadalmi hatalom és alávetettség a realitás szempontjából nézve összefolyik s a kettő közt

¹⁶ Spinozának ez a mondása ugyanazt fejezi ki, amit Schiller szava: „Den Gebietenden macht nur der Gehorchende gross.“ V. ö. Somló: *Juristische Grundlehre*, Leipzig, 1917, 104. l., Radbruch: *Rechtsphilosophie*, III. kiadás, Leipzig, 1932, 79. l. 2. jegyz., Hermann Heller: *Die Souveränität*, Berlin—Leipzig, 1927, 35. l.

nem is lehet másképp különbséget tenni, mint *szellemi* szempontok szerint, vagyis a parancsolók és engedelmeskedők cselekvésében rejlő *értelem* szerint. A pusztán valóságtudományi, okozatos szemlélet sohasem juthat tovább, mint annak megállapításáig, hogy a hatalom az engedelmesség okozata, vagy fordítva, hogy hatalom az, aminek motiváló ereje van, vagyis ami az engedelmesség oka. Ez a két tétel pedig nem jelent egyebet, mint azt, hogy azok az emberi cselekvések, amelyekből a hatalom és az engedelmesség áll, egymással kölcsönhatásban vannak, kölcsönösen okai és okozatai is egymásnak. A hatalom és alávetettség társadalmi különbségének megértésére csak akkor jutunk el, ha azokat a *szellemi* tartalmakat is tekintetbe vesszük, amelyeket az egymást kölcsönösen befolyásoló emberi cselekvések pszicho-fizikai realitása hordoz.¹⁷

Amint a társadalom és társadalmi hatalom nem egyéb, mint a pszicho-fizikai realitás darabjaiból szellemi kapcsolatokkal összefűzött egység, akként az élő, érvényben lévő *pozitív jog* sem egyéb. Következménye, de egyúttal jele is ez annak, hogy maga a jog is társadalmi jelenség.

A jogban is a realitás és az idealitás, a testi-lelki valóság és a szellemi tartalmak, a tapasztalati lét és az értékek, a normák érintkezését találhatjuk. A jog határozott gondolati tartalommal bíró szabályoknak, előírásoknak, normáknak a rendszere. De nemcsak gondolatoknak, szellemi tartalmaknak a rendszere, hanem a pszicho-fizikai realitással bíró emberi cselekvéseknek egy rendszere is. Fogalmához tartozik, hogy a társadalmi hatalom történeti aktusokként jelentkező emberi cselekvések útján megalkossa, s hogy szabályait az alávetettek tényleg kövessék is, hogy engedelmességgel találkozzék, hogy a társadalmi élet realitásában faktikusan érvényesüljön. Éppen ebben, a jogalkotók és a jogalkalmazók cselekvéseinek faktikus tömegében, áll a jog *pozitivitása*. A reális emberi cselekvéseknek ezt az egyébként széthulló tömegét pedig éppen annak a normarendszernek egysége, amely társadalmi és történeti életet nyer bennük, foglalja szellemi egységbe össze.¹⁸

Elmondhatjuk tehát, hogy a jog a társadalmi jelensé-

¹⁷ L. e. kérdésről bővebben „*Creazione e applicazione del diritto*“ (Rivista internazionale di filosofia del diritto, 1934, 653—680. ll.) című értekezésemet.

¹⁸ A jog pozitivitásáról, vagyis a jogalkotás és a jogalkalmazás kérdéséről bővebben szól az előbbi jegyzetben már említett „*Creazione e applicazione del diritto*“ című tanulmányom.

gekkel azonos struktúrával bír, s miként ezek, maga is több-rétű, összetett jelenség.

A pszicho-fizikai realitás darabjaiból szellemi kapesokkal összetartott egység gondolatát, amelyben a társadalmi jelenségek lényegének megragadását látom, „*A jogi személyek elmélete*” című munkámban fejtettem ki részletesen.¹⁹ Ez a munka a szóbanforgó gondolatot egy annyira jogászkonstrukciónak magyarázatára alkalmazta, mint amilyen a jogi személy, s ezért, ha eredményei helytállóak, akkor ez egyúttal azt is bizonyítja, hogy a pozitív jognak még legelvonottabb jellegű alkotásai is társadalmi jellegűek.

Azt a gondolatot, hogy a jog a valóság és az érték világának kapcsolata, „*Macht, Recht, Moral*” című tanulmányomban²⁰ fejtettem ki először s azután erre a gondolatra, mint egyik tartópillérre, építettem fel „*Bevezetés a jogfilozófiába*” című munkámat.²¹

Támaszt nyer ez a gondolat Rickert filozófiájában, aki a *kultúra* és a *történet* jelenségeit általában kétrétű jelenségeknek látja: olyan *pszicho-fizikai realitásnak*, amelyhez *szellemi értelem* kapcsolódik.²²

Es támaszt nyer ez a felfogás Nicolai Hartmann nemrégiben megjelent „*Das Problem des geistigen Seins*” című kitűnő munkájában is.²³ Hartmann ontológiai felfogása szerint a Mindenség sokrétű rétegződést mutat: az élettelen anyag rétegén épül fel az organikus élet, az organikus rétegen a lelki élet és a lelki jelenségek rétegén mint legfelső

¹⁹ A. M. Tud. Akadémia kiadása, Budapest, 1931.

²⁰ Acta Litterarum ac Scientiarum R. Universitatis Hung. Franciso-Josephinae, Sectio Juridico-Politica, Tom. I., Fasc. I., Szeged, 1922.

²¹ Filozófiai Könyvtár, III. köt., Budapest, 1923.

²² V. ö. például H. Rickert: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, III. kiadás, Heidelberg, 1924, 24–25. l.: „... das historische Material ist nicht unwirklicher Sinn für sich, sondern die sinn- und bedeutungsvolle psychophysische Realität... Das Material der Geschichte stellt sich... als ein sehr vielseitiges, aus sinnlich realem (teils körperlichem, teils seelischem) Stoff und irrealen Sinn zusammengesetztes Gebilde dar... Das Seelenleben, welches die Geschichte darstellt, ist im wesentlichen jenes psychische Sein, von welchem die unsinnlichen Sinngebilde erfasst werden, und durch welches sie in die Realität der Sinnenwelt eingehen“. U. o. 19. l.: „die zwei Reiche (t. i. des realen psychophysischen Seins und der irrealen Sinngebilde) zeigen sich als aufs engste miteinander verknüpft, und erst wir machen eine begriffliche Scheidung“. — Hasonlóképpen fogja fel a történeti jelenséget Kornis Gyula is „*Történetfilozófia*” (A Magyar Történettudomány Kézikönyve, I. köt. 1. füz., Bpest, 1924) című szép munkájában (10. s köv. ll.).

²³ *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin-Leipzig, 1933.

réteg a szellemi lét rétege. A felsőbb rétegek sohasem lebegnek önmagukban, hanem az alsóbb rétegen nyugszanak, enélkül, magukban, nem fordulnak elő. Az alsóbb rétegek ezért erősebbek, az ő törvényszerűségeik határt szabnak a magasabb rétegek önálló törvényszerűségeinek, amelyek csakis e határokon belül érvényesülnek, de ezeken belül autonómok s függetlenek az alsóbb réteg törvényszerűségeitől. A *társadalmi élet* — amelyet ő az „*objektív szellem*“ birodalmának nevez —, az anyagi és organikus világon, közvetlenül pedig a lelki világ és az egyén lelki életén nyugvó „*perszonális szellem*“ jelenségein épül fel. Az egyén lelki élete szétválasztja az egyéneket, az a szellemi tartalom azonban, amelyet az egyén lelki élete hordoz és amelyet egy másik egyén lelki élete is megragadhat, összekapcsolja őket.²⁴

Hartmann felfogásával részletesebben nem foglalkozhatunk s nem térhetünk ki annak a kérdésnek vizsgálatára sem, hogy az, amit ő a szellemi lét rétegeként a lelki élet rétegével szembeállít, nem a lelki élet és a szellemi világ rétegének a kapcsolata-e már, tekintve, hogy a *szellemi tartalmakat* csupán a szellem *tárgyainak* veszi és élesen megkülönbözteti magától a *szellemtől*, amely utóbbin ekként nehéz mást érteni, mint szellemi tartalmakat hordozó lelki realitást.²⁵ Leszögezni szeretnők azonban, hogy a társadalmi lét Hartmann szerint is többrétű rétegződést mutat: a pszicho-fizikai realitás önmagában is többrétű alapjából és az ezen felépülő szellemi természetű felső rétegből áll, s hogy az összekötő kapocs szerinte is a *szellemi* alkotóelem. Az a tétel, amelyet számtalanszor ismétel, hogy t. i. „das Bewusstsein trennt die Menschen, der Geist verbindet sie“,²⁶ ugyanazt a gondolatot fejezi ki, amelyet mi akként formuláztunk meg, hogy a társadalom a pszicho-fizikai realitás darabjaiból szellemi kapcsolatokkal összetartott egység.

7. Az előbbieken a pszicho-fizikai realitás és az eszmék világának kapcsolataként határoztuk meg a társadalmat és a jogot. Két különböző világ: a valóság és az érték, a tények és az eszmék világa érintkezésének vagyunk tanui akkor, midőn a társadalom és a jog életét szemléljük.

Annak az *újkantianus filozófiának*, amely a valóság és érték *különbségét* kiengesztelhetetlen *ellentétként* értelmezi, természetesen sok fejtörést okoz az értéknek és a valóságnak az a szoros összekapcsolódása, amellyel a társa-

²⁴ V. ö. id. m. 15. s köv. ll., 50—55. ll., 59—61. ll.

²⁵ Id. m. 51. l.

²⁶ Id. m. 61., 121., 123., 159., 180., 186., 261. ll.

dalom, a történet, a kultúra és a jog jelenségeiben tagadhatatlanul találkozunk. És igen sok nehézséget okoz ez az ellentét napjaink *jogfilozófiájának* is, amelynek egyik leg-többet vitatott témája a valóság és érték, a „Sein“ és a „Sollen“ szerepe a jog világának területén.

Magának Kantnak ez a kérdés nem okozott különös nehézséget: nála a valóság és érték világának azt az érintkezés nélküli szöges ellentétét, amelyet az epigonok tanítanak, nem találjuk meg. Nem találjuk meg azt az *újkantianizmus ú. n. délnyugati német ágánál* sem, amelynek legkitűnőbb képviselője, Rickert, a valóság és érték „legszorosaab összekapcsolódását“ állítja.²⁷ Nem találjuk meg Hegelnél sem, akinél az érték és valóság különbsége elmosódik, a kettő egybeolvad. Nem találjuk meg a *skolasztikánál*, amely az ontológiai rendet az erkölcsi világrendbe belevonja.²⁸ És ennél fogva nem találjuk meg a napjainkban hatalmasan újraéledő *hegelianus* és *neoskolasztikus* filozófiában sem.

A valóság és érték ellentmondó voltáról szóló tanítás annak a filozófiai téren gyakran előforduló tévedésnek gyümölcse, amelyet Hartmann a következőkép jellemez: „Nichts wirkt in der Philosophie so verunklarend, wie die stillschweigende Hinnahme ungeprüfter Alternativen, aus denen man dann, ohne es selbst zu merken, die weitgehendsten Schlüsse zieht.“²⁹

A valóság és az érték különbségét, mely tulajdonképpen a végső spekulatív kiindulópontok közé tartozik, nem szabad akként fognunk fel, hogy *logikai ellentétet* lássunk benne. Ugyanahhoz a logikai alanyhoz logikai ellentmondás nélkül kapcsolhatjuk a létezést és az értékeséget kimondó logikai állítmányt. Valamely szobor empirikus létezése nincsen logikai ellentmondásban a szobor szépségével, esztétikai értékével. Egymást kizáró logikai ellentétbe különben is csak azonosnemű dolgok állíthatók és nem olyan különmeműek, mint a valóság és az érték. S így nemcsak annak nincsen értelme, hogy azt mondjuk, hogy az érték tapasztalatilag létező, de annak sincs, hogy azt állítsuk, hogy tapasztalatilag nem létező, minthogy egyáltalában nem a tapasztalati lét síkjába esik, ahol előfordulását vagy előnemfordulását megállapíthatnók. Hibás tehát az a logikai

²⁷ L. a. fenti 22. jegyzetet.

²⁸ V. ö. „*A természetjog problémája*“ c. akadémiai felolvasással. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből, IV. köt., 10. szám.)

²⁹ Id. m. 54. l.

következtetés, amely az értéket könnyelműen azonosítva a nem-létezővel, azt állítja, hogy *valamely dologról létezését és értéket*, vagyis *nem-létezését* állítani *contradictio in adjecto*. Ez az érvelés nem veszi észre, hogy a „nem-létezés” két egészen különböző értelemben használjuk akkor, amikor valamiről, aminek empirikus létezése különben lehetséges volna, azt állítjuk, hogy nem létezik, és akkor, amikor az értékekről azt állítjuk, hogy nem tartoznak a létezők közé, mivel nem is létezhetnek, minthogy a tapasztalati realitás síkjától különböző síkba esnek. Ha tehát a logika nyelvén akarnám kifejezni magamat, azt mondhatnám, hogy némely nem-létező logikai ellentéte a létezőnek, némely nem-létező azonban nem, mivel nem az egyébként lehetséges létezés tényleges hiányát jelenti, hanem éppen egy a létezésről különböző módját a fennállásnak, az ú. n. *érvényességet*. Ha tehát szó lehet logikai ellentmondásról, azt mindenesetre az az érvelés rejti magában, amely előbb megállapítja, hogy az érték a tapasztalati valóságtól különbözik, ott tehát elő sem fordulhat és azután olyan értelemmel állapítja meg azt, hogy az érték tényleg nem fordul elő a tapasztalati valóságban, mintha ott tényleg előfordulhatna.³⁰

Ha a valóság és az érték különbsége nem logikai ellentét, akkor azonban ellentmondás nélkül kapcsolatba hozhatók egymással, akkor az ismeret bizonyos tárgyain éppúgy összehasonlíthatnak egymással, mint ahogy a valóság és érték áthidalhatatlan ellentétét állító újkantiánus irány szerint is már magának a valóságnak, a tapasztalati tárgynak fogalmában két annyira különböző valami találkozik össze, mint az *a priori forma* és az *érzékletek anyaga*.

Ennek a kapcsolatbáhozásnak természetesen nem kell azt jelentenie, hogy a valóság az értékből, vagy fordítva, az érték a valóságból levezethető, egyik a másikra visszavezethető, ami éppen a köztük fennálló különbség eltörlésével volna egyértelmű.³¹ Valamely logikai szubjektumról

³⁰ V. ö. „*Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus*“ c. tanulmányom, 76. l., 2. jegyz.

³¹ *Kelsen* azért támadja a Rickert-féle felfogást és állítja valóság és érték kapcsolatának lehetetlenségét, mert szerinte egyik a másikból le nem vezethető, s ezért (?) egymásnak ellentmondó. V. ö. *H. Kelsen: „Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft“* (Schmollers Jahrbuch, Jg. 40. 1916, 95., 153. ll.) 126. l.: „... zwischen Sein und Sollen ist ein Vergleichs- oder Berührungspunkt nicht möglich“, u. o. 126–127. l.: „Es handelt sich dabei lediglich darum, ... (ob) die Rechtsnorm ... aus dem Gerechtigkeitsideal logisch abgeleitet werden kann, oder ob der Inhalt der Rechtsnorm zu dem des

több logikai praedikatumot állíthatok, s az a követelmény, hogy ezek a predikátumok ne legyenek ellentmondók, nem kívánja meg azt, hogy egymásból levezethetők legyenek. Két dolog ellentmondásnélküliségét akként értelmezni, hogy azoknak egymásból levezethetőknek kell lenniük, azt jelentené, hogy egy logikai szubjektumról végsősorban csak egyetlen logikai praedikatum állítható.

Ha tehát valóság és érték között éles különbséget teszünk is, de ezt a különbséget nem logikai ellentmondásként fogjuk fel, akkor a *formális logika* szempontjából nincsen semmi akadályja annak, hogy közöttük összefüggést, kapcsolatot létesítsünk. Az állítmányok logikai ellentmondásának esetét kivéve, ugyanahhoz a logikai alanyhoz két vagy több különböző logikai állítmányt is lehet kopulálni. A formális logika nem tiltakozik az ellen, hogy ugyanaz a dolog heterogén határozmányokkal bírhatson vagy külön-nemű alkotóelemekből állhatson.

Felmerül ezek után az a kérdés, hogy micsoda jogcímen, miféle indokolással szokták a valóság és az érték különbségét logikai ellentétté kiszélesíteni? Azzal a felfogással, amely a valóságot létezőnek, az értéket nemlétezőnek veszi és ezen az alapon állítja, hogy valamely dolog nem lehet létező is és nemlétező is, fentebb már foglalkoztunk és láttuk, hogy a látszólagos ellentmondás a nemlétezésnek, vagy ha úgy tetszik, a létezésnek *két különböző értelmén* alapul. Mert hiszen az érték is „létezik“, „fennáll“ a maga módján, bárha „fennállása“, vagy ha úgy tetszik, „létezése“ különbözik is a tapasztalati realitás fennállásától, létezésétől. A „létezést“ egyszer a tapasztalati realitással, máskor a pusztá fennállással azonosítani, vagy fordítva: a „nem-létezést“ egyszer a tapasztalati realitás hiányával, máskor mindenféle fennállásnak hiányával azonosítani, kétségtelenül olyan eljárás, amely szükségképen ellentmondásra vezet, ha az értéknek egyszer a pusztá fennállás értelmében tulajdonítunk „létezést“ és azután csupán a tapasztalati realitás hiányának értelmében tulajdonítunk „nem-létezést“ és a „létezést“ és „nem-létezést“ ebben a két különböző értelemben is ellentmondónak vesszük. De ebben az értelemben az érték fogalma is már önmagában ellentmondó

Gerechtigkeitsideales in einem *Widerspruch* steht.“ — Hogy ennek dacára mégis még Kelsen is kénytelen érintkezést felvenni érték és valóság között, azt következő megállapítása bizonyítja: „Wert und Wirklichkeit sind eben nur verschiedene Anschauungsformen *eines und desselben Substrates*“ (u. o. 124. l.; az aláhúzások tőlem származnak).

volna, mert hiszen *ex definitione* „nem létező” a tapasztalati realitás értelmében, de „létező” a pusztá fennállás értelmében.

Ha ezt a különbséget kellőképen figyelembe vesszük, akkor nézetem szerint mellérendelt jelentőségű és alig egyéb, mint terminológiai kérdés, az a kérdés, hogy lehet-e az értékeknek is létet, bár a reális tapasztalati létezésről különböző, pusztán ideális létezésről tulajdonítani. Ha a dolgok fennállásának (szubszisztenciájának) két fajtáját: a létezés és az érvényességet különböztetjük meg s létezésen csak a tapasztalati realitást értjük, az értékeknek pedig a fennállás másik fajtáját, az úgynevezett érvényességet tulajdonítjuk, akkor alapjában véve ugyanazt mondjuk, mint akkor, amikor a létezés szót a fennállás általános megjelölésére használjuk és ebben az értelemben az értékeket is létezőknek, de nem reális tapasztalati léttel, hanem csak úgynevezett ideális léttel, vagyis érvényességgel bírónak mondjuk.

Azzal a felfogással, amely a valóság és az érték különbségét azon az alapon értelmezi logikai ellentét gyanánt, hogy egyik a másikból „nem vezethető le”, ugyancsak foglalkoztunk már és láttuk, hogy elfogadása a valóság és érték különbségének teljes eltörlését, az egyiknek vagy a másikkal feladását jelentené. Ez a túlzottan racionalista felfogás odavezetne, hogy mindazt, ami egymásból le nem vezethető s szerinte már ezért ellentmondó — az ellentmondás kiküszöbölése végett — fel kellene adnunk, ami végeredményben a Kozmosz tökéletes uniformizálásához, minden különbség eltörléséhez vezetne. Minthogy ezt a felfogást a jogi teória területén a Kelsen-féle normatív elmélet képviseli, ennek — világfelfogása ellenmondásnélkülisége érdekében — a tapasztalati realitást teljesen ki kellene küszöbölnie világszemléletéből.

Szokták a valóság és érték *logikai* ellentétét az „*intuitív lényegszemléletre*” hivatkozva is megindokolni, vagyis ezt a logikai ellentétet logikai indokolás nélkül hagyni. E szerint a felfogás szerint valóság és érték különbsége logikailag egyáltalában nem definiálható, más, általánosabb fogalmak segítségével szabatosan körül nem írható; valóság és érték két annyira végső elv, hogy egyáltalában nem bizonyítható másként, mint arra való hivatkozással, hogy önmagukban evidensek s így mivoltuk „intuitív lényegszemlélettel” érthető meg. Megkülönböztetésüknek és ellentétbeállításuknak jogosultságát pedig utólag, ennek a meg-

különböztetésnek és ellentétnek a megismerés terén jelentkező *használhatóságával* igazolhatni.³²

Ami az „intuitív lényeg-szemléletre“ való hivatkozást illeti, erre azt kell megjegyeznünk, hogy az intuíció tudósíthat valóság és érték *különbségéről*, de éles *logikai ellentétükről* annál kevésbbé, mivel az intuíciónál a logika határa véget ér. Ha valóság és érték szabatosan nem határozható meg, akkor szabatos és éles logikai ellentétük sem állítható.

Ami pedig a valóság és érték megkülönböztetésének a megismerés terén való *használhatóságát* illeti, ebből a szempontból egyenest érthetetlen, hogy hogyan lehetett a kettő közti *különbséget logikai ellentétté* kimélyíteni. Ha logikai ellentmondást látok a valóság és az érték kapcsolatában, akkor az ember testi-lelki és egyúttal szellemi természetét sem érthetem meg, s különösen nem érthetem meg a társadalmi élet és a kultúra jelenségeit és így a jogot sem. Jó példa erre az a Kelsen, aki a valóság és az érték ellentétét annyira túlfeszíti, hogy köztük szerinte minden érintkezés lehetetlen és aki a pozitív jog jelenségét vizsgálva mégis a következő megállapításra jut: „Das Problem der Positivität des Rechts besteht gerade darin, dass dieses *zugleich als Sollen und als Sein erscheint, obgleich sich diese Kategorien logisch ausschliessen*“.³³ A valóság és az

³² V. ö. Kelsen: id. m. 138. l.: „Letzten Endes lässt sich der Sollenscharakter des positiven Rechts nicht logisch beweisen. Es mag rückhaltslos zugegeben werden, dass die tiefste Wurzel dieser Anschauung — wie immer, so auch hier — in einer gleichsam intuitiven Wesensschau ruht. Im Bereiche logischer Erörterungen muss man sich begnügen auf die Brauchbarkeit dieser Auffassung hinzuweisen, die sich vor allem darin zeigt, dass sie eine grosse Anzahl von sonst unlösbaren Schwierigkeiten, die sich bei der Entwicklung des Rechtsbegriffs ergeben, leicht und zwanglos überwindet, dass ihr kein ernstlicher Einwand entgegensteht!“ — Hogy mennyire használható ez a kiindulás éppen a pozitív jog fogalmának kifejtésénél, s hogy milyen könnyű megoldásokat eredményez, hogy milyen *sacrificium intellectus*-t követel magától Kelsentől is, azt a szövegből azonnal látni fogjuk; v. ö. a következő jegyzetben idézettekkel is.

³³ Kelsen: *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus* (Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, 31. füzet), 10. l. — V. ö. Kelsen: *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, 1925, 19. l.: „Das Problem der Positivität erscheint demnach als das... Problem der inhaltlichen Beziehungen zwischen einem System des Wertes und dem ihm korrespondierenden System der Wirklichkeit, d. h. als das Problem der sogenannten Wertverwirklichung. Die ausserordentliche Schwierigkeit, die es birgt, besteht in der, wie es scheint, unvermeidlichen Antinomie eines notwendigerweise voraussetzenden Dualismus von Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert, und der nichtabzuweisenden Anerkennung einer inhaltlichen Beziehung zwi-

érték különbségét olyan logikai ellentétté kiélesíteni, hogy egymással ne érintkezhessenek, azután pedig megállapítani, hogy a jog pozitívitásában mégis érintkeznek egymással, vonatkozás nélkülinek állítani oda valóságot és értéket, azután vonatkozásaikról beszélni: olyan *sacrificium intellectus*, amely világosan bizonyítja, hogy mennyire nem lehet a jog világát a valóság és az érték érintkezésének feltételezése nélkül megérteni s hogy kettőjük logikai ellentétének állítása mennyire hasznavethetetlen a megismerésnek ezen a területén.

A valóság és az érték különbségét áthidalhatatlan logikai ellentétté fokozni annál elhibázottabb törekvés volna, mivel ezzel olyan mély szakadékot hasítanánk a Kozmosznak e között a két szegmentuma között, hogy ezáltal azoknak a Kozmosz totalitásába való összefoglalása, s ekként a totalitás egységes szemlélete, a *filozófia is lehetetlen volna*.

A valóság és az érték világának kapcsolatát tagadni egyben az ember mikrokozmoszának kíméletlen széjjelhasítását is jelentené. Tagadhatatlan igazság, hogy az ember mind a két világnak, a valóság és az érték világának egyaránt részese: egyrészt benneáll a természetben, másrészt azonban szellemisége, öntudatos értelme és erkölcsisége folytán a legmagasabb értékek régiójához is felér. Amint már a skolasztikus filozófia megállapította: *creatura corporalis* s egyben *creatura spiritualis*. Összekötő kapocs valóság és érték között: időtlen idealitású értékeket törekszik a tapasztalati realitás temporális síkjában megvalósítani. Az embernek ezt a szerepét találóa jellemzik Nicolai Hartmann következő szavai: „Das lebende, geistig-personale Menschenwesen ist der Punkt in der realen Welt, an dem diese sich der idealen Forderung öffnet, die von den Werten ausgeht... Das blosse Seinsollen bewegt den Gang der Dinge nicht. Realisation der Werte bleibt abhängig davon, ob sich in der realen Welt selbst ein Wesen findet, das empfänglich ist für ihre ideale Forderung und sich mit seiner Realenergie für sie einsetzt. Der Mensch allein, als personal-geistiges Wesen, ist solchen Einsatzes fähig... Der Mensch ist Bürger zweier Welten zugleich...”³⁴

schen den beiden — als beziehungslos vorausgesetzten — Systemen.“ V. ö. továbbá „*Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus*“ című tanulmányom 76., 77., 88. ll.

³⁴ *Das Problem des geistigen Seins*, 138. l. — V. ö. Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 208—210. l.: „Sie (die Werte) sind ideale Wesenheiten, unter denen alles Seiende in wert-

Nézetünk szerint az ember világának és a társadalmi életnek, a történetnek és a kultúrának adottságai annyira a valóság és az érték kapcsolata mellett szólnak, hogy egészen elhibázott törekvés, *azoktól*, akik ezt a kapcsolatot állítják, kívánni meg azt, hogy ezt a kapcsolatot racionalista leegyszerűsítés útján, lehetőleg az egyik elvnek a másikra való visszavezetése útján, megmagyarázzák. *A bizonyítási teher azokat terheli, akik valóság és érték logikai ellentétét állítják.* Valóság és érték kapcsolatának a kritikai szellemű filozófia szempontjából való vizsgálata sem indulhat ki valóság és érték logikai ellentétének és kapcsolatuk lehetetlenségének állításából, hanem kapcsolatuk adottságát kiindulópontul elfogadva, *e kapcsolat lehetőségének feltételeit kell keresnie.* A valóság és érték közti kapcsolat lehetőségének leglényegesebb feltétele pedig az, hogy közöttük logikai ellentét ne álljon fenn. Azt azonban, hogy logikai ellentmondásban állanak, nézetünk szerint eddig bizonyítani nem is sikerült.

Egy továbbbhatoló kérdés azután az, hogy *milyen* *fajtájú* kapcsolat mutatkozik valóság és érték között? *Ez a kérdés azonban a kapcsolat lehetőségét már eleve felteszi* és csak e kapcsolat természetének tüzetesebb megvilágítását, részletesebb kifejtését sürgeti. Bármennyire érdekes és bármennyire jelentős is legyen tehát ez a kérdés a valóság és az érték viszonyának (és ennekfolytán a társadalom jelenségeinek) mélyebb megértése szempontjából, annak bizonyítására, hogy valóság és érték közt kapcsolat nincs, mégsem használható fel.

Fentebb magunk is a szóbanforgó kapcsolat természetét kutattuk, amidőn a társadalmi élet jelenségeinek megfigyeléséből azt a megállapítást vontuk le, hogy minden jogi és társadalmi jelenség: a tapasztalati realitás darabjaiból szellemi kapcsok által létesített egység. És ismertettük *Nicolai Hartmann* felfogását is, aki a maga szélesebbkörű, a „szel-

volles und wertwidriges zerfällt... Unmittelbar können sie (die Werte) das Objekt nicht real determinieren, wie die Seinsprinzipien, das Objekt hat vielmehr schon eine eigene Determination, die dem Werte entsprechen oder auch nicht entsprechen kann. Das ideale Sollen... gilt nicht, wie Naturgesetze, unmittelbar für den Gegenstand, es ist eben kein Daseinsgesetz. Es bedarf zu seiner Realisierung am Gegenstande noch einer aktiven Kraft... Diese aktive Kraft finden die Wertprinzipien in der Welt des Seienden *einzig im realen Subjekt*. Nur das Subjekt ist der freien Tendenz, des Wollens, fähig. Denn nur das Bewusstsein kann Werte erfassen, zu seinen Zwecken machen und ihnen nachstreben. Daher ist alle aktuale Auswirkung des Wertes an das Subjekt gebunden.“

lemi lét“ egész területére kiterjedő vizsgálódásaiból azt az eredményt szűrte le, hogy e területen különböző törvényszerűségek uralma alatt álló ontológiai rétegek egymásrakódásáról van szó. *Rickert* szerint az érték „tápad“ a valósághoz („haftet“), *Bruno Bauch* szerint már a valóság is az értéken, a logikai értéken alapul, s így semmi akadály a sincs annak, hogy értékek szerint alakuljon.³⁵ Ezeknek és más hasonló megoldási kísérleteknek különbözősége — amelynek részletesebb kifejtése az ontológiába és az ismeretelméletbe tartozik — nem érintheti azonban magának annak az alapfelfogásnak helyességét, amely valóság és érték *különbségének* hangsúlyozása mellett *kapcsolatukat* is kiemeli.

Magának a kapcsolatnak természetére vonatkozólag még csak azt akarjuk megjegyezni, hogy: ha a tapasztalati valóságot az értéktől megkülönböztetjük és a kettőt egymás körén kívül állónak tekintjük, akkor ez a kapcsolat maga nem lehet sem okozatos kapcsolat, mert ez csupán a tapasztalati realitás körén belül érvényesül, sem az értékek világának „immanens törvényszerűsége“, mert ez csupán az értékek világában érvényesül, hanem egy olyan *harmadikfajtajú* sajátos törvényszerűségnek kell lennie, amely éppen a két heterogén szféra érintkezését jellemzi és amelyet a realizmus ismeretelméleti felfogása szerint az objektív tárgy változatos struktúrájában, idealisztikus felfogás szerint pedig az alanyi tudat belső gazdagságában kereshetünk. Ha pedig egyszer a most szóbanforgó harmadikfajtajú törvényszerűség alapján valóság és érték közt összefüggés létesült, akkor ezáltal annak is meg van adva a lehetősége, hogy ennek a harmadik törvényszerűségnek közvetítésével a két szféra külön törvényszerűségei is egymásba kapcsolódjanak: hogy szellemi tartalmak a velük összefüggő realitások útján hatást gyakoroljanak a tapasztalati valóság okozatos fejlődésére, vagy hogy okozatos törvények útját állják szellemi tartalmak tényleges érvényesülésének, a realitáshoz tapadó más szellemi tartalmak érvényesítésével.

Valóság és érték kapcsolatának, érintkezésének lehetőségét elsősorban éppen *ismeretelméleti* alapon szokták kétségbevonni. Nézetünk szerint azonban az efajta érvelések sem lehetnek sikeresek, minthogy *realisztikus* felfogás mel-

³⁵ *Bruno Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1923, 489. l.: „Weil die Wahrheit die Grundlage alles Wirklichen ist, darum allein vermag die Wahrheit, Wirkliches zu Werten zu führen.“

lett a *tárgy* egysége, *idealisztikus* felfogás mellett pedig az *alany* egysége adja meg végsősorban a különböző szférák érintkezésének és kapcsolatának lehetőségét.

A *realizmus* felfogása szerint mind a tapasztalati valóság, mind az ideális érvényesség a reá vonatkozó ismerettől függetlenül áll fenn, s így a dolgok objektív struktúrája határozza meg, hogy bennük egynemű vagy különmemű alkotóelemek kapcsolódnak-e össze, valamint azt is, hogy milyen ennek a kapcsolatnak természete. E felfogás alapján éppen ezért valóság és érték kapcsolatának lehetőségét nem szokták már eleve kétségbe vonni.

Annál inkább az *idealizmus*, különösen pedig a *metódikus idealizmus* alapjáról. Ennek felfogása szerint az alany megismerő tevékenysége — a megismerés *módszere* — hozza létre a megismerés *tárgyát*. Ebből következik, hogy a megismerés eltérő útjain, eltérő módszerek alkalmazásával, egészen eltérő tárgyakhoz jutunk. Amint az okozatos módszerrel dolgozó természettudomány „létre hozza” a „természetet”, amely nem egyéb, mint a természettudományi ismeret összessége, akként „hozza létre” az értékelv szerinti haladó — mondjuk értékelő — megismerés az értékek világát. S minthogy a „*módszer-tisztaság*” elve szerint minden tudománynak csak egy módszere lehet, nem képzelhető olyan tudomány, amelynek tárgya valóság is volna és érték is volna, amelynek tárgyában valóság és érték kapcsolódnék egymással. Ebből következne, hogy valóság és érték kapcsolatáról beszélni nem lehet.

E felfogás szellemében, amely a jogfilozófiában nagyobb szerephez jutott, mint az általános filozófiában, állítja Kelsen, hogy az a jog, amelyet a normatív jogtudomány vizsgál, vagy szabatosabban: amelyet a jogtudomány „hoz létre” („das Recht der Rechtswissenschaft”), teljesen különbözik attól a jogtól, amelyet a szociológia mint valóság-tudomány vizsgál, illetőleg „hoz létre”. Szerinte a jogtudomány és a jogszociológia (vagy akár a jogtörténet is) olyan teljesen különböző tárgyakat vizsgálnak, amelyeknek csupán elnevezésük közös, de amelyeket egyébként a „Sollen” és a „Sein” világának áthághatatlan szakadéka választ el egymástól.³⁶

³⁶ V. ö. pl. Kelsen: *Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft*, 147. l.: „Man ist gewöhnt, diesen Gegensatz der beiden Erscheinungsformen des Rechts in der Literatur unter dem Antagonismus von ‚Recht als Macht‘ und ‚Recht als Norm‘ zu erfassen. Doch muss man sich dabei stets bewusst bleiben, dass es ungenau und

Ami a *metodikusan idealizmus* ismertetett felfogásában mindenekelőtt szemünkbe ötlék, az az *értékelésnek a megismeréssel való azonosítása*, a megismerés egyik fajtájaként való felfogása. Ez a neokantiánus irányzat a valóság és érték kantiánus megkülönböztetéséből indul ki, de hogy az érték fennállását idealisztikus felfogásával összeegyeztethesse, kénytelen azt a teorétikus szférába tartozó megismerés körébe vonni, holott Kant a praktikus szférát, amelybe az erkölcsi érték tartozik, a teorétikus szférától élesen megkülönböztette. Kantnak nem jutott volna eszébe az értékelméletet a „Tiszta Ész Kritikájára” vagy annak pontos másolatára építeni fel, amint azt a marburgi újkantiánizmus és Stammlernek meg Kelsennek ezen a nyomon elinduló jogfilozófiája teszi. Az értékelésnek megismerésként való felfogásával azonban együttjár a teorétikus és a praktikus szféra különbségének elmosása is, holott másrésről ezt a filozófiai irányt éppen a teorétikus szférába eső valóság és a praktikus szférába eső érték közti éles ellentét állítása jellemzi. Azt a sok ellentmondást, amelyet ennek az irányznak egyes követőinél, kiváltképpen pedig jogfilozófusainál találhatunk, éppen ebből a diszharmonikus kiindulásból magyarázhatjuk. Kétségtelen továbbá, hogy az értékelésnek a megismerés egyik fajtájaként való felfogása megkönnyíti érintkezésük megmagyarázását, minthogy eszerint ez a két alanyi funkció találkozna a megismerés síkján.

Ami a *metodikusan idealizmusban* a praktikus szférának a teorétikus szférába való belevonásán kívül még szembeszökő, az az a be nem bizonyított állítása, hogy a megismerés különböző formái és módszerei csupán élesen elkülönítve volnának alkalmazhatók. Az, hogy a megismerés valamely módszere ne tartalmazhatna a megismerés vala-

irreführend ist, in beiden Fällen von ‚Recht‘ zu sprechen, als ob dasselbe Objekt zugleich ‚realer Machtfaktor‘, somit ein Sein, und Norm, somit ein Sollen wäre. Das ist logisch unmöglich. In Wahrheit liegen zwei gänzlich verschiedene Objekte vor: ein seelischer Prozess und sein Inhalt. Das Denken, Fühlen, Wollen, das Erleben des Rechts ist etwas anderes als das Recht selbst. Nur dieses ist Norm und Sollen, der psychische Akt, der es trägt, dagegen Sein, motivierte und motivierende Realität, und als solche Macht.“ Utóbbi megállapításával azonban Kelsen maga is kapcsolatot létesített a „lelki folyamat” és annak „tartalma” között, mert azt tagadni nehéz volna, hogy a kettő között kapcsolatot kell feltételezni, hogy az egyiket a másik tartalmaként foghassuk fel. Ebből azonban egy olyan vizsgálat jogosultsága is következik, amely éppen ezt a kapcsolatot akarja megismerni, amelynek tehát a *módszer* szempontjából mind a valóságra, mind annak tartalmára kell irányulnia.

mely másik módszerével közös formákat és szempontokat, hogy tehát mindig egyetlen szempont alkalmazása „hozná létre“ a tudomány „tárgyát“, mindenesetre bizonyításra szorul. Felvethető az a kérdés is, hogy nem áll-e elő a megismerésnek egy új módszere már azáltal, hogy egy másik módszer formái és szempontjai közül egyesek kiesnek, vagy hogy azokhoz újabbak csatlakoznak? Még akkor is, ha a természetet a természettudományos módszer, az értékek világát pedig az értékelő megismerés alkotásaként fogjuk fel, eldöntetlen kérdés marad, hogy amiként a szóbanforgó két alanyi szempont külön-külön való alkalmazása a természeti valóság és a pusztá érvényesség két külön világát hozta létre, akként együttes alkalmazásuk nem vezet-e egy „harmadik birodalom“, az *értékes valóság*, a társadalom, történet és kultúra világának megalkotására. E kérdések eldöntése nélkül azonban a metodológiai idealizmusnak nincs joga azt állítani, hogy ne volna olyan tudomány, amelynek tárgyában valóság és érték kapcsolódnék egymással.

8. Még a metodológiai idealizmus képviselői is, akik pedig éles ellentétet látnak a pszicho-fizikai realitás és az érvényesség, a lelki aktus és annak szellemi tartalma közt, ezt a szellemi tartalmat *a lelki aktus tartalmaként* fogják fel. Ezáltal azonban már elismerik a kapcsolatot a lelki aktus és annak tartalma közt.³⁷ Ebből egy olyan módszernek felvétele is következik, amellyel éppen ezt a kapcsolatot

³⁷ Kelsen, aki valóság és érték érintkezésének lehetetlenségét állítja, még szorosabban összekapcsolja a kettőt, midőn ellentétüket abban látja, hogy „Wert und Wirklichkeit sind eben nur verschiedene Anschauungsformen eines und desselben Substrates“, s ehhez hozzáteszi, hogy: „Für dieses Substrat, das ich das eine Mal als Inhalt des Seins, somit als Wirklichkeit, das andere Mal als Inhalt eines Sollens, somit als Wert vorstelle, hat die Sprache leider keine spezifische Bezeichnung und die Philosophie noch keinen festen Begriff geschaffen“ (id. m. 124. l.). Eszerint tehát az újkantiánus Kelsen szemében nemcsak az alany egysége, de a szubsztrátum egysége is egybekapcsolja a valóság és érték egymásnak állítólag ellentmondó és egymást kizáró szféráit. Sokban közeledik ezáltal Rickerthez, aki szerint: „... (mit den rein formalen Begriffen von Natur und Geschichte sind) nicht zwei verschiedene Realitäten, sondern dieselbe Wirklichkeit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gemeint...“ (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, VI. és VII. kiadás, 1926, 55. l.). Rickert azonban a valóság keretén belül különbözteti meg a természettudományos és a kultúrtudományos szempontokból tekintett valóságot s ezen kívül veszi fel az értékes valósággal nem vegyült tiszta világát: „Bei Werten, die man für sich betrachtet, kann man nicht fragen, ob sie wirklich sind, sondern nur, ob sie gelten“ (u. o. 21. l.).

magát akarjuk megismerni vagy „létre hozni“. A kapcsolatot magát megismerő vagy „létre hozó“ tudományos vizsgálat azonban sem a lelki aktust, sem annak szellemi tartalmát nem hagyhatja teljesen figyelmen kívül, s ezért olyan módszerrel vagy módszerekkel kell dolgoznia, amely vagy amelyek segítségével mind a kettőt megragadhatja.

A metodikai idealizmusnak *módszer-tisztaságra* irányuló követelése sincs tehát kellően megalapozva. A módszer-tisztaság követelményében, amely szerint minden tudománynak csak egyetlen módszere lehet, egyébként összekeveredik a „tárgyat“ ismeretelméleti értelemben „létre hozó“ módszer fogalma a tudományok gyakorlatában követett logikai eljárási módoknak „módszer“ gyanánt való fel fogásával, vagyis az ismeretelmélet az alkalmazott logikával. A „módszer-tisztaság“ elvének nagyobb dicsőségére tehát e tudományok határai módszertelenül összefolynak.

Az az állítás, hogy minden tudomány csupán egyetlen módszert alkalmazhatna, nem igazolható be a „tudományok faktumának“ — ami pedig minden kantianus filozófia kiindulópontja — elemzésével. Minden tudományban, kivétel nélkül, különböző gondolati eljárásoknak, módszereknek váltokozva történő használatával találkozunk, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy az egyik tudományban ez, a másikban pedig egy másik módszer legyen túlsúlyban és adja meg az illető tudomány sajátos jellegét.

Így kétségtelen, hogy az oknyomozó történettudomány egy értékszempontokat alkalmazó szelekciójával indul a maga útjára: a tényleg megtörtént eseményeknek nem mindenikével, hanem csak azokkal foglalkozik, amelyek az emberi kultúra értékei szempontjából jelentősek. Hogy ezen a kereken belül csupán az okozatos történés, a valóság, értékeléstől mentes tisztázásával kell foglalkoznia, az nagyban és egészben igaz, de még nem jelenti azt, hogy magát ezt a valóságot megérteni tudná az okozatos történeti folyamatokban kifejezésre jutó eszméknek és szellemi tartalmaknak az okozatos vizsgálattól különböző „megértése“ nélkül.

Kétségtelen továbbá, hogy a normatív dogmatikus jogtudomány, amely a jogszabályok szellemi tartalmának kifejtésével foglalkozik, kiindulópontjául azt a valóság-tudományi megállapítást használja fel, hogy a szabályoknak egy bizonyos köre valamely helyen és időben ténylegesen érvényben van, vagyis, hogy az emberek tényleges cselekvése megfelel a vizsgálni óhajtott szabályrendszer szellemi tartalmának. Igaz, hogy a normáknak a tényekkel történt

egybevetésből adódó szelekciója után csupán a normák szellemi tartalmának kifejtésével foglalkozik; ez azonban még ugyancsak nem jelenti azt, hogy ezeket a normatartalmakat „megérteni” tudná a valóságos élet realitásának ismerete nélkül.

Kétségtelen tehát, hogy az említett tudományokban az okozatos valóságtudományok ténymegállapításainak módszere és a szisztematikus szellemtudományok értékelő vagy normatív módszere váltakozva, egymást korlátozva, kölcsönös szelekció gyanánt érvényesül. A különbség csupán ennek az érvényesülésnek a mikéntjében van, abban, hogy melyik módszer érvényesül főmódszerként és melyik szolgál csupán a másik alkalmazási területének szelektálására és kutatásának segédeszközeként.³⁸

Ha a *módszer tisztaságának* követelményét abban a leegyszerűsítő végletes felfogásban, amint azt a „metodikus idealizmus” képviselői hirdetik, nem is fogadjuk el, egy bizonyos fokig mégis el kell ismernünk ennek a követelménynek jogosultságát. A *diszkurzív* gondolkodás *izoláló* természetéből következik, hogy a tudományos kutatás is csak bizonyos határozott szempontok szerint izoláló fáradságos módszeres eljárás útján tudja megragadni a maga tárgyait.³⁹ A különböző megismerési szempontoknak rendszertelen összevegyítése ennek az izoláló eljárásnak a feladását jelentené s így joggal alkalmazhatnók rá Kant súlyos megállapítását, amely szerint: „*Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen lässt.*”⁴⁰ Ez a

³⁸ V. ö. Dékány István: A Történettudomány Módszertana c. munkájáról írt bírálatommal, Athenaeum, 1926, 82. l., továbbá *Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus* c. tanulmányom 89–90. ll. s. „A jogi személyek elmélete” c. munkám 297–298. ll.

³⁹ V. ö. Kantnak a fenti 13. jegyzetben már hivatkozott helyével: „...der diskursive Verstand muss vermittle der ersten (t. i. der Erkenntnis durch Begriffe) viele Arbeit zu der Auflösung und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Prinzipien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntnis Fortschritte zu tun...”

⁴⁰ Kantnak ezt a mondását különösen azok szívlelhetnék meg, akik a „jogelméletben” óhajtanák megoldani az ismeretelmélet és a metafizika összes kérdéseit is. Az újabb jogbölcseleti irodalomban különösen a „módszer-tisztaságra” és a tiszta „jogászai módszerre” törekvő Kelsen-féle iskola munkáiban keverednek módszertelenül jogászai fejtegetések hosszadalmasan túltengő ismeretelméleti fejtegetésekkel. Van olyan író is (Horváth B.), aki még a radikális szkepszis jogosultságának kérdését is külön akarván megoldani a jogra, mint az ismeret egyik tárgyára vonatkozólag. (V. ö. *Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus* c. tanulmányom 97. l. 3. jegyz.)

megállapítás azonban nem zárja ki annak szükségességét, hogy a módszeresen keresztülvitt izolálás után az ugyancsak módszeresen keresztülviendő szintézisnek kell következnie.⁴¹ És különösen nem zárja ki azt, hogy valamely tudomány keretén belül, ha a vizsgálat tárgya ezt megköveteli, különböző módszerek váltakozva találjanak alkalmazásra. A legkevésbé pedig azt zárja ki, amiről az előbbieken volt szó, hogy tudniillik két különböző módszer egymást korlátozva, az egyik a másik módszer szerint vizsgálendő anyag szelektálására felhasználva, ne érvényesülhessen.

A valóság és az érték szempontjának külön-külön való alkalmazása is az izolálásnak egyik módja. Együttes alkalmazásuk pedig ugyancsak az izolálás célját szolgálhatja. Több szempont kombinált alkalmazása egyenest fokozott izolálást és szelekciót jelenthet, amint azt a matematikai tudományok koordináta-rendszerére való utalás bizonyítja. Így például a *Minkowski*-féle négydimenziós felfogás szerint a világfolyamat valamely pontja csupán négy (tudniillik három térbeli és egy időbeli) koordináta segítségével van egyedileg pontosan meghatározva.⁴² Mennél inkább törekszik tehát valamely tudomány a maga tárgyának egyedi meghatározására — s hogy a történeti, társadalmi és kultúrtudományok erősen individualizáló természetűek, az ma már eléggé ismeretes —, annál kevésbé fogja a maga tárgyát a „*módszertisztaság*” követelményének mechanikus alkalmazásával csupán egyetlen szempont segítségével izolálhatni és megragadhatni. És annál inkább lesz szüksége arra, hogy a valóság szem-

⁴¹ V. ö. Kantnak a fenti 39. jegyzetben idézett helyével.

⁴² A *Minkowski*-féle négydimenziós teret használta fel *Einstein* is a maga „általános relativitási elméletének” kiépítésénél. V. ö. A. *Einstein*: „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“ (Sammlung Vieweg, Heft 38, II. kiadás, Braunschweig, 1917) 39. l.: „... (der) wichtige Gedanke Minkowskis, ohne den die... allgemeine Relativitätstheorie in den Windeln stecken geblieben wäre.“ A geometriai koordináta-rendszer fizikai jelentőségéről u. o. 3. l. — Filozófiailag érdekes *Einstein*nek „*Geometrie und Erfahrung*” címen a porosz tudományos akadémiában 1921. jan. 27-én tartott előadása (Berlin, Springer, 1921). *Einstein*nek a kanti tér és idő felfogáshoz való viszonyával foglalkozik *Moritz Schlick*: *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, III. kiadás, Berlin, 1920, 77. s köv. II., *Ilse Schneider*: *Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein*, Berlin, 1921, *Hans Reichenbach*: *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, Berlin, 1920 és az „*Annalen der Philosophie*” II. kötetének „*Zur Relativitätstheorie*” címen megjelent 3. fülete (1921).

pontja szerint szelektált anyagot az érték-szempon-
tjával tovább szelektálja, vagy fordítva, az érték szem-
pontjából végzett szelekció után egy további szelekciót
végezzen a valóság szempontjának segítségével, amint azt
az oknyomozó történettudomány és a normatív jogtudo-
mány fenti példája mutatta.

9. Eddigi fejtegetéseink eredménye, hogy mind a tár-
sadalomtudomány tárgya: a társadalom, mind a jogtudo-
mány tárgya: a jog, olyan több szálból szőtt jelenség,
amely részint az okozatos pszicho-fizikai valóság körébe,
részint az értékek világába tartozó alkotóelemekből van
összetéve. Ebből az a tudományelméleti megállapítás
következik, hogy sem a társadalom, sem a jog tudományos
vizsgálata nem szorítkozhatik csupán az okozatos fejlődés
kutatására, hanem a társadalmi vagy jogi realitástól hor-
dozott szellemi tartalmakat is tekintetbe kell vennie és
hogy fordítva, nem elég pusztán ezeket a szellemi tartal-
makat kifejtenie, hanem arra a társadalmi vagy jogi rea-
litásra is tekintettel kell lennie, amely ezeket a szellemi
tartalmakat magán hordja.

Igaz, hogy a társadalom és a jog említett kétfajta
alkotóeleme is izolálható egymástól: külön vizsgálható az,
ami bennük realitás és az, ami bennük szellemi tartalom.
Minthogy azonban a pszicho-fizikai realitás darabjaiból a
társadalom és a jog egységét az összekötő tényező szere-
pét játszó szellemi kapesok hozzák létre, amint arról fen-
tebb bővebben volt szó, azért ezek a tapasztalati realitás-
hoz tartozó darabok is menten széthullanak, mihami-
tekintünk attól a szellemi tartalomtól, amely őket a tár-
sadalmi vagy jogi élet jelenségévé összefoglalja. Egyben
elvesztik társadalmi vagy jogi jellegüket is: az értéktől,
szellemi tartalomtól mentes realitás, vagyis a természet
jelenségeire bomlanak. Ebből azonban az a fontos meg-
állapítás következik, hogy a társadalom és a jog életével
és fejlődésével *okozatos* szempontból foglalkozó tudomá-
nyok sem tekinthetnek el a *szellemi* tartalmaktól, ha nem
akarnak természettudománnyá válni. A *szociológia* tehát,
amely a társas lét jelenségeivel, mint ilyenekkel foglal-
kozik, semmiképen sem lehet tisztán kauzális összefüggé-
seket vizsgáló valóságtudomány, hanem mindig egyúttal
értékekre és szellemi tartalmakra vonatkoztató, szellemi
tartalmakat *megértő* tudománynak, vagyis kultúrtudo-
mánynak, szellemtudománynak is kell lennie. Ugyanez áll
a *jogszociológiára* vagy a *jogtörténetre* nézve is.

A társadalmi és jogi élet realitásaitól hordozott szellemi tartalmak izolálása ettől a realitástól sikerülhet viszont anélkül, hogy ezek a szellemi tartalmak sajátos társadalmi jelentésüket elvesztenék. Mert hiszen éppen ezek a szellemi tartalmak képviselik azt az egységesítő köteleket, amely a pszicho-fizikai realitásnak egységes kontinuummá nem alakult darabjait a társadalmi vagy jogi jelenség egységébe foglalja. A tudományos vizsgálódás irányulhat tehát *kizárólag* ezekre a szellemi tartalmakra anélkül, hogy ez által az izoláló szelekció által sajátos társadalmi vagy jogi jellegét elvesztené. Ezek a szellemi tartalmak a maguk immanens szellemi törvényei szerint igazodó összefüggését megőrzik azután is, hogy pszicho-fizikai alapjuktól elválasztottuk őket. S mivel éppen ezek a szellemi tartalmak adják a társadalmi és jogi jelenségek specifikumát, azok a tudományok, melyek a maguk vizsgálódását éppen ezekre a szellemi tartalmakra korlátozzák, fokozott mértékben társadalmi, illetőleg jogászai jellegűek. *Hegel*nek az a felfogása, amely az objektív szellem birodalmának tekinti a társadalmi és állami életet, ebből a szempontból bizonyosfokú igazolást nyerhet. Azt azonban ezeknek a szellemi tartalmakat vizsgáló *szisztematikus* tudományoknak sem szabad természetesen elfeledniök, hogy ezek a szellemi tartalmak, amelyeknek kifejtésével és rendszerezésével foglalkoznak, nem pusztán szellemi tartalmak, hanem a tapasztalati realitás figyelembevételével szelektált szellemi tartalmak, minthogy társadalmi és pozitív jogi jelentőséggel csak azok a szellemi tartalmak bírnak, amelyek kapcsolatba jutottak a társadalmi és a jogi élet realitásával, történeti alakulásával. Attól a bizonyos „Erdenrest“-től tehát ezek a *szisztematikus szellemtudományok* sem szabadulhatnak meg teljesen. A legjobb példa az ilyen szisztematikus jellegű szellemtudományra a dogmatikus jogtudomány, amely a jogélet reális tényeitől elvonatkoztatva, pusztán a jogszabályok gondolat-tartalmának kifejtésével és rendszerezésével foglalkozik. Erről a dogmatikus jurisprudenciáról elmondhatjuk, hogy az nem kultúrtudomány, ha utóbbin valóságtudományi jellegű vizsgálódást értünk, hanem tisztára normatív tudomány: normatartalmak vizsgálata. De minthogy a jogszabályok részét teszik annak a szellemi tartalomnak, amelyet a társadalmi élet realitása hordoz, ennyiben még a tételes, dogmatikus jogtudomány is társadalomtudomány. Rajta kívül még egy egész sereg olyan

szisztematikus szellemtudomány van, amely a maga vizsgálódását azokra a különböző értékeszmékre és értékrendszerekre vagy más szellemi tartalmakra korlátozza, amelyek a társadalmi élet realitásáról lefejthetők.⁴³

Az, hogy a jogszabályok gondolat-tartalma a jogélet tapasztalati realitásától *elválasztható*, alkalmas arra, hogy a dogmatikus jogtudományt a joggal okozatos szempontból foglalkozó tudományoktól (jogszociológia, jogtörténet) és általában a szociológiától *független* tudomány gyanánt megalapozza. De egyúttal alkalmas arra is, hogy tápot adjon annak a téves felfogásnak, amely már ezt a pusztai jogi norma-tartalmat magával a tételes joggal azonosítja, nem véve tekintetbe azt, hogy ez a norma-tartalom csupán *azért* tekinthető tételesjogi tartalomnak, mivel a hozzákapcsolódó pszicho-fizikai realitáshoz tapad.

Annak a figyelmén kívül hagyása viszont, hogy a szociológia sohasem izolálhatja a társadalom tapasztalati realitását annak szellemi tartalmától anélkül, hogy sajátos társadalmi jellegét fel ne áldozná, elvezet ahhoz a téves felfogáshoz, amely a szociológiában *tisztán okozatos* diszciplinát lát. Érdekes, hogy *Kelsen*, aki a jognak szellemi tartalmát olyan élesen meglátta, hogy a jogtudományt csupán norma-tudományként ismeri el, a jogon kívül is a társas élet többi jelenségében mutatkozó szellemi tartalmak iránt nem egyszer színvak.⁴⁴

Az előbb említett két hibás felfogás vezet el azután ahhoz a harmadik tévedéshez, mely a jogtudomány és a szociológia között áthidalhatatlan szakadékot talál: vagyis *Kelsen* módszertani alapgondolatához.

Ha már most, ugyancsak helytelenül, a társadalmi életben rejlő szellemi tartalmat a maga egészében jognak

⁴³ V. ö. *Nicolai Hartmann: Das Problem des geistigen Seins*, 153—154. l.: „Die Ablösbarkeit der geistigen Inhalte.“

⁴⁴ V. ö. *Kelsen: Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft*, 114. l.: „Der objektive Wert ist eine Funktion des Sollens, der subjektive eine Funktion des Wollens, somit eine Seins-Tatsache innerhalb der Wirklichkeit... Der sogenannte Wert im subjektiven Sinn ist selbst eine Wirklichkeit, ein seelischer Akt.“ Amíg itt az akaratban, sőt a szubjektív értékelésben is (u. o. 112. l.: „die tatsächlichen typischen Wertungen, Zielstreben, Zwecksetzungen“) csupán ténnyt lát és nem veszi észre azt az érték-momentumot, amely a *tényleg* kitűzött célokat is éppen *célok*ká teszi, addig ugyanazon értekezésében Radbruch cáfolása céljából Kelsen maga is utal arra, hogy a tényleges parancsban is van értékélő elem: „Der als *wirkend* gedachte reale Imperativ — im Gegensatz zur *geltenden* Norm — trägt in Wahrheit auch die untrüglichen Zeichen einer Geltung, das Stigma des Sollens auf der Stirn.“

nevezzük, a társadalmi élet pszicho-fizikai realitását pedig a gazdasággal azonosítjuk, és ha ebből a két téves azonosításból levonjuk azt a konzekvenciát, hogy a társadalmi élet nem egyéb, mint külső (jogi) szabályok alatt álló emberi összeműködés, amelynek „formája” a külső (jogi) szabályozás, „anyaga” pedig a gazdálkodás, akkor *Stammler* szociálfilozófiájának alap gondolatához jutottunk el.⁴⁵

Stammlernek az a további következtetése, hogy a társadalmi élet „formáját”, a jogi rendet, a társadalmi élet „anyagától”, a gazdálkodástól függetlenül is vizsgálhatjuk, míg „az anyagról, mint a forma által meghatározott alkatelemről, egyáltalában fogalmat sem alkothatunk magunknak anélkül, hogy egészen önmagától ismét bele ne hozzuk a meghatározó formát is”, sokban érintkezik azzal a fenti megállapításunkkal, hogy a társadalom realitása által hordozott szellemi tartalom önmagában is vizsgálható, míg a pszicho-fizikai realitásnak azok a darabjai, amelyeket ez a szellemi tartalom a társadalmi jelenség egységévé foglal össze, a természeti realitás darabjaként hullanak szét, ha ettől a szellemi tartalomtól eltekintünk.⁴⁶

Stammler felfogása és a mi felfogásunk közt azonban a következő lényeges különbség áll fenn. Stammler a jurisprudentia módszertani önállóságát a logikai feltételt jelentő meghatározó *forma* és a feltételes, logikailag meghatározott *materia* logikai viszonyára alapítja. Szerintünk azonban nagy mértékben kérdéses az, hogy a logikai feltételt jelentő meghatározó forma és a feltételes, meghatározott *matéria* logikai viszonyában a logikai tar-

⁴⁵ *Stammler: Wirtschaft und Recht*, 1. kiadás, 90., 91., 93., 98., 105., 106., 108., 119., 134—135 ll.; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, I. kiadás, 57—58. ll. — *Formán* ő is valamely dolog változatlan elemeit érti: „Die Form eines Gedankeninhaltes ist die Einheit der bleibenden Elemente im Gegensatz zu den bestimmbareren“ (*Die Lehre von dem richtigen Rechte*, 217. l.). A jogi szabályozásnak a társadalmi élet *formájával*, a pszicho-fizikai realitásnak annak *anyagával* való azonosítása azonban éppen ebben az értelemben helytelen. A jogi szabályozásban változatlan csupán az, hogy az szabályozás, hogy a jog norma, de a szabályozás tartalma változó, a jog pozitivitását jelentő pszicho-fizikai realitásban viszont, bármennyire kísérélődhetnek is a realitásnak egyes darabjai, állandó ennek a realitásnak mint hatalomnak a jelenléte. Egy szóval mind a jog normatív elemében, mind tapasztalati realitásában vannak *formális*, vagyis változatlan fogalmi alkotóelemek s másrészt változó, esetleges, „*tartalmi*” vagy „*anyagi*” meghatározottságok.

⁴⁶ *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, 242—243. ll. — V. ö. *Stammler: „Lehrbuch der Rechtsphilosophie“*, III. kiadás, 1928, 56. §. 6. p., 117—118. ll.

talmakon kívül más dolgok is állhatnak-e, és hogy különösen a jog és a gazdaság, vagy a társadalmi élet szellemi tartalmai és azok a pszicho-fizikai realitások, amelyek ezeket a tartalmakat hordozzák, a logikai feltétel és következmény viszonyában állóknak foghatók-e fel? Nézetünk szerint a társadalmi életnek két alkotóeleme: a szellemi tartalom és a tapasztalati realitás között nem a logikai feltétel és a logikai következmény kapcsolata, hanem az idealitásnak és a realitásnak az a kapcsolata áll fenn, amely a szellemi tartalmak, eszmék, normák, értékek *megvalósulásának* problémájában lép elibénk. Éppen ezért mi nem is logikai kategóriák vizsgálatából, hanem a valóságnak és az értékeknek abból a kapcsolatából, amely a társadalom jelenségeiben megnyilvánul, s különösen abból az egyszerű tényből, hogy a társadalom nem önálló testi és lelki kontinuum, hogy nincsen önálló biológiai realitást jelentő teste, hogy nincsen önálló lelki egységet jelentő kollektív lelke, vontuk le azt a következtetést, hogy a társadalmi élet realitása mindig csak a tőle hordozott szellemi tartalomra tekintettel vizsgálható, ellentétben ezzel a szellemi tartalommal, amely társadalmi sajátosságának elvesztése nélkül is izolálható az alapjául szolgáló realitástól. A dogmatikus jogtudomány függetlenségét a közgazdaságtan vagy a jogszociológia megállapításaitól, vagy általában a szisztematikus szellemtudományok függetlenségét a társadalmi lét valóságát vizsgáló tudományoktól a Stammlerétől eltérő gondolatmenet útján próbáltuk tehát megindokolni.⁴⁷

10. Azokban a fenti fejtegetéseinkben, amelyekben azt bizonyítottuk, hogy a társadalmi élet realitását vizsgáló okozatos tudományok sem vonatkoztathatnak el azoktól a szellemi tartalmaktól, amelyeket ez az okozatos realitás hordoz, támaszkodhattunk *Rickert*nek azokra a megállapításaira, amelyek a kultúrtudományok, különösen pedig a történeti tudományok tárgyaként az *értékes valóságot* jelölték meg. Egészen röviden foglalkoznunk kell most még *Rickert*nek azzal az egy lépéssel továbbmenő nézetével is, hogy az értékes valóságot vizsgáló kultúr-, illetőleg történeti tudományok ennél fogva az individualizáló, idiográfikus módszert alkalmazzák, szemben a természettudományok generalizáló módszerével.⁴⁸

⁴⁷ V. ö. *Creazione e applicazione del diritto* c. tanulmányom. id. h., 668. l.

⁴⁸ *Rickert*: „*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*“, VI. és VII. kiadás, 78. s. köv. II.

Nézetünk szerint ez az összefüggés értékes valóság és individualizáló módszer között nem szükségképeni. Amint annak, hogy az értéktől mentes természeti valóságot ne csak a generalizáló, de az individualizáló módszerrel is vizsgáljuk, nincsen semmi akadálya, akként annak sem áll semmi sem az útjában, hogy az értékes valóságot, a társadalmi életet is, ne csak az individualizáló, de a generalizáló módszerrel is szemügyre vegyük. A társadalmi élet tarka szöttezésében nemcsak soha vissza nem térő egyedi vonások vannak, hanem vannak igen általános vonások is. Azok a szellemi tartalmak is, amelyeket a világtörténet medrében lefolyó társadalmi élet hordoz, igen nagy számmal mutatnak fel ilyen általános vonásokat. Az összehasonlító irodalomtörténet, a folklór, az általános jogtan stb. meggyőző példákkal szolgálhatnak erre.⁴⁹ Maga *Rickert* is beszél „kivételekről“, „átmeneti jellegű területekről (Mittelgebiete)“ és különösen arról, hogy „a primitív kultúrának, a nyelvtudománynak, a nemzetgazdaságtannak, a jogtudománynak és más kultúrtudományoknak vizsgálódásai generalizálás útján képzett alkotásokat tartalmaznak“.⁵⁰

Nézetünk szerint az individualizálás módszere nem jellemzi kivétel nélkül az értékes valósággal foglalkozó tudományokat, hanem éppen arra alkalmas, hogy segítségével az értékes valósággal foglalkozó tudományok körén belül különbséget tegyünk *individualizáló, vagyis történeti jellegű* társadalomtudományok és *generalizáló, vagyis szociológiai jellegű* társadalomtudományok között.

Ezzel a megállapítással lezárhatjuk általános tudományelméleti fejtegetéseinket és visszatérhetünk a *szociológia* és a *jogbölcselet* speciális viszonyának vizsgálatához.

III.

11. Előző fejtegetéseinkben összehordtuk azokat az eszközöket, amelyeknek segítségével a szociológia és a jog-

⁴⁹ V. ö. „*A történettudomány s a társadalom-, állam- és jogtudomány viszonyáról*“ c. értekezésem (Klebsberg-Emlékkönyv, 1925), 5. l., továbbá *Hornýánszky Gyula*: „*A történettudomány általános jellegéről*“ (Minerva, 1924), 145. l.

⁵⁰ Id. m. 107. l. — *Kelsen* szerint is érthetetlen: „warum gerade diese Wirklichkeit in ihrer Individualität in Betracht kommen, warum die ‚Kulturbedeutung einer Wirklichkeit‘ immer im Besonderen ‚haften‘... soll“, s szerinte is „die Beziehung zu objektiv gültigen Werten steht somit an sich nicht in einem spezifischen Zusammenhange mit individualisierender Methode“ (*Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft*, 120—121. ll.).

bölcselet viszonyának problémáját megoldhatjuk. Legyen szabad tehát röviden összefoglalni azokat az eredményeket, amelyekre egyrészt a társadalom és a jog mibenlétének vizsgálatával, másrészt általános tudományelméleti megfontolások útján eljutottunk.

a) Láttuk, hogy a társadalom és a jog olyan objektív totalitások, amelyek megismerésüktől függetlenül is fennállanak.

b) Mind a társadalomban, mind a jogban a tapasztalati *valóság* és az *érték* világának összekapcsolódása áll előttünk.

c) Mind a kettőt vizsgálhatjuk „*sub specie totalitatis*” s ekkor a társadalombölcselethez és a jogbölcselethez jutunk. Mind a kettőt vizsgálhatjuk *részleteikben* s ekkor a társadalmi és jogi szaktudományokhoz jutunk.

d) Az a *szaktudományi* vizsgálódás azonban, amely csupán a társadalmi és jogi élet reális alkotóelemeire óhajtaná a maga kutatását korlátozni, ezáltal elveszítené társadalmi és jogi jellegét. Ezért a társadalom és a jog jelenségeinek *okozatos* összefüggéseivel és fejlődésével foglalkozó szociológia és jogszociológia, valamint az általános történettudomány és a jogtörténet is, egyúttal *szellemtudomány* is.

e) A társadalom és a jog életével foglalkozó, valóság-tudományi és egyúttal szellemtudományi jellegű kutatás a *generálizáló* vagy az *individualizáló* módszert alkalmazhatja. Előbbinek alkalmazása vezet a szociológiához és a jogszociológiához, utóbbié a históriához és a jogtörténethez.

f) Az a *szaktudományi* vizsgálódás, amely csupán a társadalmi és jogi életben megnyilvánuló szellemi tartalmakra korlátozza kutatását, bizonyos korlátok közt teljesen jogosult. Ez az izolálás vezet a „*szisztematikus*” *szellem-tudományokhoz*, amelyek közé a dogmatikus jogtudomány, a „*jurisprudencia*” is tartozik.

g) Ehhez még hozzátehetjük azt, hogy a társadalmi és jogi életről „leválasztott” szellemi tartalmakat nemcsak önmagukban vizsgálhatjuk, hanem egymással is összevetethetjük. Így különösen összevetethetjük a tételes jog szabály-tartalmát az erkölcsi felfogások tartalmával, ami által az úgynevezett jogpolitikai tudományokhoz jutunk, amint hogy ennek az eljárásnak az alkalmazása általában az *értékelő* vagy *politikai jellegű társadalomtudományokhoz* vezet. A társadalmi élet tényeinek értékelése tehát tulajdonképpen a tőlük hordozott szellemi tartalmaknak más — magasabb-

rendűeknek tekintett — szellemi tartalmak szempontjából való megítélése.

Eredményeink fenti összefoglalásából kitetszőleg nincsen igazuk azoknak a felfogásoknak, amelyek a társadalom és a jog mibenlétének különbségéből akarnak áthidalhatatlan ellentétet felállítani társadalomtudományok és jogtudományok között. A társadalom és a jog teljesen hasonló struktúrát mutat: a jog maga is társadalmi jelenség. *Társadalom és jog az egész és a rész viszonyában áll egymáshoz*, s ez a viszony áll fenn a társadalommal és a joggal foglalkozó tudományok közt is.

Az a felfogás, amely a jogtudományt mint „normatudományt“ a társadalomtudománnyal mint „genetikus vagy kauzális“ tudománnyal szembeállítja, nemcsak azt felejtí el, hogy a jog a társas élet jelensége, hogy az a „jog“, amelyet a norma-tudományként jellemezhető juriszprudencia vizsgál, csak a pozitív jog élő valóságáról leválasztott szellemi tartalom, valamint, hogy a juriszprudencián kívül másfajta jogtudományok is vannak, hanem azt sem veszi észre, hogy a társadalomtudomány és a szociológia sem szellemi tartalmaktól elvonatkoztató tisztán kauzális jellegű természettudomány.

Eredményeink fenti összefoglalásából kitűnik továbbá az is, hogy: ha a társadalom és a jog azonos struktúrájúak s ha ezért egyes *társadalomtudományok* és egyes *jogtudományok* kétségtelenül eltérő jellegét nem lehet a társadalom és a jog eltérő struktúrájával magyarázni, akkor a kérdéses eltérést meg kell találnunk a társadalomtudományok körén belül éppúgy, mint a jogtudományok körén belül is. A jogbölcselet, a szociológia és a tételes jogtudomány, amelyeket egymással szembeállítani szoktak, a tudományoknak három különböző síkjában fekszenek. Szociológia és jogbölcselet közt nincsen nagyobb különbség, mint szociológia és szociálfilozófia között, s szociológia és tételes jogtudomány közt sem tántog mélyebb szakadék, mint szociológia és a társadalmi élet szellemi tartalmát vizsgáló szisztematikus szellemn tudományok között. Tulajdonképpen a szociálfilozófiát a jogbölcselettel, a szociológiát a jogszociológiával, a „szisztematikus“ társadalmi tudományokat pedig a tételes jogtudományokkal kellene párhuzamba állítani. Ezeknek az eltérő jellegű tudományoknak különbségét pedig helyesebb volna a társadalomtudományok, illetőleg jogtudományok körén belül vizsgálni, amikor a társadalom és a jog tévesen értelmezett különbsége zavarólag nem hathatna és külö-

nösen nem vezethetne arra a téves megállapításra, hogy a társadalom és a jog között éles ellentétnek kell fennállnia azért, mert egy bizonyos fajtajú társadalomtudomány és egy egészen másfajtajú jogtudomány között lényeges eltérés áll fenn. *Ha a megfelelő társadalomtudományt hasonlítjuk a megfelelő jogtudománnyal össze, akkor a párhuzamosság az egész vonalon észlelhető.*

Eredményeink fenti összefoglalásából kitűnik végül az is, hogy az eltérő jellegű társadalomtudományok, illetőleg jogtudományok közt is megvan a kapcsolat. Ha a társadalom, miként a jog is, valóság és szellemi tartalom kapcsolata, akkor az a társadalmi vagy jogi tudomány, amely a *szellemi* tartalmat izoláltan vizsgálja, nem lehet *toto coelo* eltérő attól a társadalmi vagy jogi tudománytól, amely az okozatos társadalmi vagy jogi *realitást* teszi kutatásának tárgyává, minthogy utóbbi nem is vizsgálható a szellemi tartalomra való tekintet nélkül. A *szakfilozófiai* (társadalom- vagy jogbölcseleti) vizsgálódás pedig csak annyiban különbözik ezeknek a tárgyaknak *szaktudományi* vizsgálatától, amennyiben eltekint mind a szellemi tartalomnak, mind a realitásnak változó elemeitől, s csupán a szellemi tartalom változatlan formális jegyeit s azokat a változatlan határokat, amelyeken belül a tartalom változása mozoghat, valamint a realitásnak is változatlanul jelentkező, a realitás egyes darabjainak kicserélődése által nem érintett vonásait igyekszik megállapítani.⁵¹

12. Az elmondottakat a társadalmi és jogi tudományok futólagos áttekintése jobban megvilágítja.

A) Lássuk először az egyes *társadalomtudományokat*.

a) A *szociálfilozófia* vagy *társadalombölcselet* magában foglalja egyfelől a társadalom megismerésének általános elméletét, vagyis a társadalomtudományi módszertant, másfelől a társadalmi élet lényegének, változatlan formájának vizsgálatát, a társadalomnak *sub specie totalitatis* való szemléletét. Ez a szociálfilozófiai vizsgálat tehát egyrészt belehelyezi a társadalomtudományokat a tudományok egészébe, másrészt magát a társadalmat, mint egészet, belehelyezi a Kozmosz totalitásába, az általános ontológiai és

⁵¹ Hogy a szellemi „*tartalom*“ „*formájáról*“ beszélünk, ez még nem ellentmondás, ha tekintetbe vesszük, hogy a társadalmi jelenségek „szellemi“ részét „*pars pro toto*“ neveztük az irodalomban használatos megjelöléssel „szellemi tartalomnak“. Azonban a szellemi „*tartalmakban*“ is változatlan formális vonás az, hogy éppen „szellemi“ természetű tartalmak. A forma és tartalom megkülönböztetésének relativitására vonatkozólag lásd a fenti 14. és 45. jegyzetekben elmondottakat.

deontológiai összefüggések keretébe. A társadalom lényegének, mibenlétének kutatásán felül — éppen mivel ezt a lényegét a valóság és az érték kapcsolatában találja meg —, keresni fogja azt is, hogy mi az, ami akár a szükségszerű okozatosság, akár az értékelő megítélés filozófiai szempontjából a társadalom egészére nézve általános érvényességgel megállapítható: keresni fogja tehát a társadalmi élet változatlan fejlődési törvényeit és a társadalmi élet helyességének általánosérvényű kritériumait.⁵²

b) A társadalommal foglalkozó szaktudományok közül a szociálfilozófiához az áll a legközelebb, amely a társadalom realitását az okozatosság szempontjából generalizáló módszerrel igyekszik megragadni; állíthatjuk ezt azért, mert a valóságnak ez a vizsgálata nem történhetik meg a szellemi tartalmak figyelembevételével nélkül s így ez a vizsgálódás is a társadalmi jelenség mindkét oldalát megragadja, s másrészt mivel a generalizáló módszer olyan általánosérvényű megállapításokhoz is elvezethet, amelyek a társadalom egészére vonatkoznak. Ezt a társadalmi valóságra vonatkozó generalizáló tudományt nevezik *szociológiának*. Kétségtelen, hogy a szociológiában mindig megvolt a hajlam arra, hogy a szociálfilozófia régiójába emelkedjék: az a biológiai szociológia, amely természeti organizmusnak tekinti a társadalmat, vagy az a gazdasági szociológia, amely a társadalmi élet egészét a gazdálkodásra vezeti vissza, a társadalom totalítására vonatkozó általános megállapításokból indul ki, vagy ilyenekbe torkollik, nem is szólva az ú. n. formális szociológiáról, amely egyenest a társadalmi lét lényegét, annak változatlan formáját akarja megragadni és így már nyilvánvalóan szociálfilozófiának tekintendő. A szociológia akkor marad meg a maga szűkebb kutatási területén, ha nem a társadalom egészére, hanem a társadalmi jelenségek egyes meghatározott köreire szorítkozik, ha egyes társadalmi jelenségeket ír le és a többi társadalmi jelenséggel való okozatos összefüggésüket vizsgálja.

c) A társadalmi realitást az okozatosság szempontjából, de az individualizáló módszerrel, a társadalmi jelensé-

⁵² Az általánosérvényűséget nem a kanti *a priori* értelmében vesszük, hanem a társadalom egészére érvényes megállapítás értelmében. Az elmondottakból tehát nem lehet azt következtetni, hogy a társadalom egy *a priori* gondolkodási forma, amely következtetés levonására az újkanti jogbölcsélet erős hajlandóságot mutat. — Ha a társadalmi lét megszűnnék, akkor a reávonakozólag megállapítható általánosérvényű tételek is elvesztenék azt a tárgyat, amelyre vonatkozólag érvényességgel bírtak.

geknek hely és idő szerinti egyedi meghatározottsága szempontjából vizsgálja a história, a *történelem*.⁵³ A történettudomány is felemelkedhetik a szociálfilozófia régiójába, ha mint *történetbölcselet* a társadalmi életnek a világtörténetben megnyilatkozó általános fejlődési törvényeit próbálja megállapítani.

d) Azokkal a „*szisztematikus szellemtudományokkal*“, amelyek a társadalmi életről „leválasztott“ szellemi tartalmakat önmagukban vizsgálják, nincs okunk részletesebben foglalkozni. Ezek annyiban érintkeznek a szociálfilozófiával, amennyiben éppen ezek a szellemi tartalmak alkotják a társadalmi élet specifikumát és amennyiben maga a tudomány is és a filozófia is, mint társadalmi termék, ezek közé a szellemi tartalmak közé tartozik.

e) Azok a társadalmi tudományok végül, amelyek nem csak ezeknek a szellemi tartalmaknak kifejtésére szorítkoznak, hanem a szellemi tartalmak egy bizonyos körét más — magasabbrendűnek tekintett — szellemi tartalmak segítségével megítélik, az *értékelő vagy politikai jellegű társadalomtudományok*. Ha ezek a filozófiából kölcsönzik azt az értékrendszert, amelynek segítségével a társadalmi élet jelenségeit megítélik, s ekként a Kozmosz általános deontológiai összefüggéseinek keretébe állítják be a társadalmi élet szellemi tartalmát, akkor ezáltal már a szociálfilozófia területére lépnek.

B) A társadalomtudományokhoz hasonló módon oszthatóak a *jogtudományok* is. Itt azonban figyelembe kell vennünk már azt, hogy a társadalom egészére vonatkozó vizsgálódással szemben minden jogtudomány már a vizsgálatnak a társadalmi jelenségek egy meghatározott körére, tudniillik a jogi jelenségek körére való korlátozását jelenti. Ezért az egyes jogtudományok a megfelelő társadalomtudományok alatt, mint általánosabb jellegű tudományok alatt, helyezkednek el.

a) A *jogfilozófia* magában foglalja egyfelől a jog megismerésének általános elméletét (a jogtudományi módszertant), másfelől a jogra általában, változó tartalmára tekintet nélkül megállapítható általános érvényű tételeket, vagyis: a jog lényeges jellemző vonásainak megállapítását (a jogi alaptant), a jog egészére vonatkozó okozatos

⁵³ Arra az analógiára, amely a történelem hely és idő szerinti meghatározottsága és a fizikai világfolyamatnak *Minkowski—Einstein* szerinti négydimenziós hely és idő szerinti meghatározottsága közt fennáll, csupán utalni akarunk. V. ö. a fenti 42. jegyzetben elmondottakkal.

összefüggések felderítését (az úgynevezett általános jog-szociológiát), végül a jog helyességének általános érvényű meghatározását (a jogi értéktant).⁵⁴

b) A jog életének realizását generalizáló módszerrel igyekszik megragadni a *jogszociológia*. Ez a jogszociológia jogfilozófiává válik, ha a jog egészére érvényes okozati összefüggéseket állapít meg „a” jog és más társadalmi jelenségek között. Ez a fentebb már említett általános jog-szociológia. A jogfilozófia körén kívül esik azonban a jog-szociológiának az a különös része, amely *egyes* jogintézményeknek szociológiai vizsgálatát adja, amely tehát a jogtartalom változó részére vonatkozással kutatja a jog életét.

c) A jog életét az okozatosság szempontjából, de individualizáló módszerrel, a hely és idő szerint meghatározott tételes jogi tartalom változásainak szempontjából vizsgálja a *jogtörténet*. Ha ez a jog történetének általános érvényű törvényszerűségeit deríti ki, akkor az általános jogszociológia s ezzel a jogfilozófia régiójába emelkedik.

d) A jog társadalmi realizásáról „lefejtett” szabály-tartalmakkal a *tételes jogtudomány*, a *jurisprudencia* foglalkozik. Ez a legjogászibb az összes jogtudományok között. Ennek sem szabad azonban felednie azt, hogy a tőle vizsgált szabály-tartalmak csak azért minősülnek pozitív-jogi tartalmakká, mert egy társadalmi és történeti folyamatban tételezve, megalkotva lettek és mert a jog-alkalmazás társadalmi és történeti realizálásában életet nyertek. Az a tételes jogtudomány, amely az igen általános jogi tartalmak kifejtésével foglalkozik, vagyis az általános jogtan, közel jut már a jogfilozófia jogi alaptani részéhez, amely a jognak nemcsak igen általános, de elengedhetetlen alkotóelemeivel foglalkozik.

e) A tételesjogi tartalom értékelő megítélésével foglalkoznak az ú. n. *jogpolitikák*. Ha ezek azt az értékmérőt alkalmazzák, amelyet a jogfilozófia a jog helyessége mérésére általában megállapított, akkor alkalmazott jogfilozófiává válnak.

A társadalmi és jogi tudományoknak fenti áttekintése meggyőzhetett arról, hogy a *szociológia* és a *jogtudomány*, de különösen a *szociológia* és a *jogbölcselet*

⁵⁴ A jogfilozófia mivoltával részletesebben „*A filozófia mibenléte Pauler szerint*” c. értekezésem 7. §-a, valamint „*Bevezetés a jogfilozófiába*” c. munkám foglalkozik.

között igen szoros érintkezés áll fenn.⁵⁵ *A jogszociológia része a szociológiának, a jogszociológiának az a része pedig, amelyet „általános jogszociológiának” nevezünk, egyúttal része a jogfilozófiának is.* Ha tehát fejtegetéseink helytállóak, akkor tévesnek kell minősítenünk azt a felfogást, amely a jogbölcselet és a szociológia között áthidalhatatlan szakadékot lát. De tévesnek kell minősítenünk azt a felfogást is, amely a jogfilozófiát azonosítja a jogszociológiával, mert *amint a szociológiának a jogszociológia problémáin kívül más problémái is vannak, akként a jogfilozófiának is vannak az általános jogszociológia körén kívül eső feladatai is. És a jogszociológia sem tartozik bele a maga egészében a jogfilozófiába, hanem csak azzal az „általános” részével, amely a jognak más társadalmi jelenségekkel fennálló annyira általános összefüggéseit állapítja meg, hogy ezzel már a szociológiából is kikiváncozik és tulajdonképpen a szociálfilozófia keretében helyezkedik el.*

De még ha nem is fogadnók el a társadalmi és jogi tudományok határainak azt a megállapítását, amelyet a fenti fejtegetésekben körvonalaztunk, a *jogszociológia* tudományának elismerése még ekkor is magában rejtene a *társadalom* és a *jog*, a *szociológia* és a *jogtudomány* érintkezésének gondolatát.

IV.

13. A *jogszociológia* mibenlétéről vallott felfogás az elmondottaknál fogva kiválóan alkalmas arra, hogy belőle fény vetődjék a szociológia és a jogbölcselet viszonyát érintő problémákra. Legyen szabad ezért kitérnünk *Horváth Barnának* „*Rechtssoziologie*” címen nemrégiben megjelent munkájára,⁵⁶ amely reánk nézve különösen is érdekes azért, mert benne azok a tévedések, amelyekről előző fejtegetéseinkben szó volt, mintegy koncentráltan mutatkoznak. E munka ennél fogva igen alkalmas fentebb előadott felfogásunk megvilágítására. Ez a körülmény szolgáljon mentségére annak, hogy részletesebben foglalkozunk vele, mint ahogy azt jelentősége indokolná.

⁵⁵ A szociológia és a tételes jogtudomány viszonyával foglalkozik „*A társadalomtudomány és a tételes jogtudomány határkérdéseiről*” c. értekezésem (Társadalomtudomány c. folyóirat, 1922, 249—263. ll.).

⁵⁶ *Dr. Barna Horváth: Rechtssoziologie. Probleme der Gesellschaftslehre und der Geschichtslehre des Rechts.* Berlin-Grunewald, 1934, XI, 331 l.

Horváth felfogása ahhoz a századfordulónkon uralkodó és ma már letűntnek tekinthető irányzathoz áll közel, amely a jogbölcseletet a jog szociológiájaként fogja fel. Szerinte a jogelmélet mint jogszociológia felel meg leginkább korunk szükségleteinek. A jog fogalmának tisztázására és a helyes jog kérdésre irányuló jogbölcseleti kutatás szerinte ma már elvesztette érdekességét. Szerzőnk felfogása szerint a jog társadalmi és történeti összefüggéseinek a jogszociológia által történt felderítése után lehet csak a jog fogalmát és a jog helyességét megállapítani, s ezért a joglogikának és a jogi értéktannak háttérbe kell vonulniuk a jogszociológiával szemben.⁵⁷

Szerzőnknek az a ténymegállapítása, hogy korunk jogfilozófiáját a jog mibenlétének és helyességének kérdése már nem érdekli, nyilvánvalóan téves s azok előtt, akik az újabb irodalmat ismerik, cáfolatra sem szorul. Napjaink legjelentősebb jogfilozófiai áramlatai: az újkantianizmus, az újhegeliánizmus és a neoskolasztikus felfogás, sőt a jogra vonatkozó fenomenológiai kutatás is: a jogi ismeretelmélet, a joglogika és a jogi értéktan kérdéseivel foglalkoznak. A joglogika előtérbe helyezése pedig éppen arra a *Kelsenre* vezethető vissza, akihez Horváth felfogása a legközelebbi kapcsolatban áll. S valóban, saját munkájának egész első része is a jog megismerésének módszertanával, tehát joglogikával foglalkozik. Szerzőnk merész tényállításának cáfolatára szolgálhat különben az a tény is, hogy az 1933-ban megalakult „Institut International de Philosophie du Droit“, mindjárt megalakulása után, 1935. évi ülésezésének vitakérdésévé a jog fogalmának problémáját tűzte ki.⁵⁸ Az, hogy egyes angol-amerikai írók és szerző maga is, csupán a jogszociológia iránt „érdeklődnek“, nem ad elegendő alapot a szóbanforgó általánosításra.

Szerzőnknek az az elméleti felfogása, hogy a jog fogalmát és a jog helyességét csupán a jog társadalmi és történeti összefüggéseinek ismerete után lehetne megállapítani, ugyancsak téves. Anélkül, hogy a jog mivoltáról valamelyes, legalább homályos és még tisztázatlan fogalommal ne bírna, egyetlen jogtudomány s így a jogszociológia sem kezdheti meg a maga vizsgálódásait. Ez azt

⁵⁷ Id. m. Vorwort, III. l.

⁵⁸ „Les caractères essentiels du droit, en comparaison avec les autres règles de la vie sociale et les lois de la réalité.“ L. Annuaire, Paris, 1934, 19. l.

jelenti, hogy a jog fogalma minden jogtudománynak s így a jogszociológiának is logikai előfeltevése, preszuppozíciója s ebből következik, hogy az a vizsgálódás, amely magának ennek a jogfogalomnak a tisztázására irányul, *logikailag* előbbre való, mint azok a diszciplinák, amelyek ezt a jogfogalmat már tisztázottnak tételezve fel, a jog mivoltának ismeretét preszupponálva, a jognak más társadalmi jelenségekkel való összefüggéseit kutatják. Hogy valamely kutató *tényleg* a jogszociológiával vagy a jogtörténettel, avagy talán az etikával való beható foglalkozás után és annak alapján alkotja meg a maga felfogását a jog mibenlétéről, az a tudományok szisztematikus beosztásának, logikai sorrendjének kérdését nem érinti. Ami Horváthot megzavarta, az *Kant*nak az a mondása: „dass in der Philosophie die Definition als abgemessene Deutlichkeit das Werk eher schliessen als anfangen musse“.⁵⁹ Kantnak ez a kijelentése, amely a matematika ellenkező eljárását akarja elsősorban jellemezni, azonban csupán azt jelenti: „dass philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener ... Begriffe ... analytisch durch Zergliederung ... zu Stande gebracht werden.“⁶⁰ Kant szóbanforgó mondásából tehát legfeljebb azt lehetne következtetni, hogy a valamely tárgy mivoltára irányuló kutatásnak előbb annak ismertető jegyeit kell szétboncoló analízis segítségével exponálnia, hogy azután a nyert ismertetőjegyek összefoglalásával célját elérvén, lezárulhasson. Valamely tárgy *fogalmának* a tisztázására irányuló kutatás kétségkívül nem kezdődhetik a tárgy pontos definíciójával, hanem azzal fog lezárulni. Az a jogfilozófiai vizsgálódás tehát, amely *a jog fogalmának* tisztázására irányul — amely azonban Horváth szerint napjainkban már elvesztette érdekességét —, kétségkívül csupán analíziseinek végén fog eljutni a jog meghatározásához és még ekkor is — minthogy a jog összes vonásainak felsorolása lehetetlen — meg kell elégednie azzal, hogy csupán azokat a lényeges jellemző vonásokat foglalja egybe, amelyek a jogot más tárgytól megkülönbözt-

⁵⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, Methodenlehre, I. Hauptst., 1. Abschnitt, Werke, Cassirer-féle kiadás, 1923, Bd. III., 495. l. — A nominális és reális definíció különbségéről, amelyet úgy szoktak beállítani, hogy az első a tudományos kutatás elején állván, annak körét jelöli ki, az utóbbi pedig a kutatás végén annak eredményét foglalja össze, l. *Rickert*: „Zur Lehre von der Definition“, Freiburg i. B., 1888, 61—66. ll.

⁶⁰ U. o.

tetik.⁶¹ Ha tehát a jogszociológia erre a célra irányul, akkor maga is a jog fogalmát tisztázó ú. n. jogi alaptanná válik, ha pedig nem erre, hanem arra irányul, hogy a többi társadalmi jelenségtől már kellőképpen elhatárolt jognak ezekhez a más társadalmi jelenségekhez vezető összefüggéseit kutassa, akkor a jogfogalom előzetes tisztázását már preszupponálja.⁶² Megteheti ugyan a jogszociológiának valamely kevésbé óvatos művelője azt, hogy a jognak egy teljesen tisztázatlan homályos fogalmából indul ki — mert valamiféle jogfogalmat preszupponálnia kell, mielőtt a jogról beszél — és vizsgálódásainak tanulsága alapján munkája végén tisztázza azután a jog fogalmát. De ha a végén az sülné ki, hogy a kezdetől fogva preszupponált jogfogalom helytelen, akkor ez ennek az egész könnyelműen felépített jogszociológiának alapjait is megingatná, mert hiszen kiderülne az is, hogy nem a jognak, hanem más valaminek, amit egy helytelen jogfogalom alapján nézett jognak, társadalmi összefüggéseit kutatta s így a jog társadalmi összefüggéseire vonatkozólag megállapítani vélt tételei értéktelenek. Erről az eljárásról azonban Horváth nem jogosulatlanul mondhatná el, hogy: „Dieses Verfahren läuft jedenfalls Gefahr, auf einem Fundamente zu bauen, dessen Tragfähigkeiten nicht erprobt worden ist.“⁶³

⁶¹ V. ö. Kant, id. h. 494. l.: „Man bedient sich gewisser Merkmale nur solange, als sie zum Unterscheiden hinreichend sind...“ — Ez természetesen nem lesz kimerítő definíció, de Kant szerint ilyet a filozófiában nem is lehet adni. Horváth abban téved, hogy, úgy látszik, a jognak ilyen teljes és kimerítő definíciójára gondol, amely az összes változó jogszabályoknak összes változó sajátosságait is összefoglalná.

⁶² Horváth felfogása e kérdésben is zavaros: „Das Recht, nur das Recht und das ganze Recht zu erforschen, ist die Aufgabe der Rechtslehre. Dass sie heute als Rechtssoziologie den Bedürfnissen des denkgeschichtlichen Zeitpunktes am besten entspricht, glaube ich... behaupten zu dürfen...“ (id. m. III. l.). Eszerint a jogszociológia feladata volna csak a jogot, de az egész jogot megismerni. Minthogy azonban az összes jogtudományok ezt célozzák, a jogtudományok egésze jogszociológia volna. A jogi alaptan, amely a jognak mint „egésznek“ fogalmát igyekszik tisztázni, szintén jogszociológia volna; hogy ezt a célját elérhetné-e, ha „csak a jogra“ korlátozza vizsgálódását, az más kérdés. Kétségtelen továbbá, hogy éppen az a jogszociológia, amely a jognak a többi társadalmi jelenséghez, sőt Horváth szerint még a természeti jelenségekhez vezető összefüggéseit is (id. m. 97. l.) felderíteni akarná, nem szorítkozhatnék „csak a jog“ kutatására. Ha tehát Horváth kijelentéseit komolyan vesszük, akkor éppen a jogszociológia nem volna jogszociológia.

⁶³ Id. m. 51. l.

Ezeknek az elemi megfontolásoknak figyelmen kívül hagyása valóban igen hátrányosan érezteti hatását Horváthnak egyébként nagy szorgalommal és jelentős szellemi erőfeszítéssel megírt munkájára. A jognak a „gazdasággal“, a „harcossal“, a „hatalommal“, a „tudással“ és az „eljárással“ való összefüggéseit kutató jogszociológiájában⁶⁴ lépten-nyomon érezhetjük annak hiányát, hogy nem mondja meg világosan azt, hogy mit ért a jogon. Egyes helyeiben az ú. n. kényszer-elmélet alapján áll, így pl. mikor azt mondja, hogy: „Es ist eine unumstößliche Wahrheit, dass das Recht im Regelfall freiwillig befolgt und nur im Ausnahmefall erzwungen wird“,⁶⁵ mert hiszen azt a kényszer-elmélet sem állítja, hogy a jog önkéntes követése esetén is kényszert alkalmazna. Sőt odáig megy, hogy az igazságosságban is kényszert lát.⁶⁶ Máshol viszont olyan nézeteket fejt ki, amelyekből kitűnik, hogy a kényszert semmi vonatkozásban sem tartja a jog számára szükségesnek.⁶⁷ Amikor pedig később pontosabban meghatározni törekszik a saját jogfogalmát, egy annyira általános és használhatatlan meghatározást ad, hogy annak alapján nincs a társadalmi életnek olyan jelensége, amelyet jognak nevezni ne lehetne.⁶⁸ A jog mivoltáról vallott felfogásának

⁶⁴ Azzal a kérdéssel, hogy szerencsés-e az az eljárása, hogy „mint legfontosabb szociális objektívációkat“ a gazdaságot, a harcot, a hatalmat, a tudást és az eljárást izolálja és állítja a joggal összefüggésbe — minthogy jelen problémánk szempontjából nem érdekel —, nem foglalkozunk.

⁶⁵ Id. m. 225. l.

⁶⁶ Id. m. 193. l.: „Sie (die Gerechtigkeit) ist... nur als zwangvermindernder Zwang gesellschaftlich möglich...“

⁶⁷ Pl. id. m. 150. lapján, hol kifejti „dass das Recht... selbst unter unendlich guten Willen eine Leistung haben kann — die Leistung der vernünftigen, planmäßigen Führung und Orientierung — solange diese nicht auch ein Allwissen besitzen“.

⁶⁸ Jog szerinte: „die Regelmässigkeit gesellschaftlichen Verhaltens, die durch den jeweils kompliziertesten Verfahrensapparat ermöglicht wird“ (id. m. 209. l.). Az „eljárási apparátus“ azonban maga is nem egyéb, mint „komplikált eljárás“: „Die so vorausbestimmten Verhalten, d. h. Verfahren, besondern und verdichten sich immer mehr, gestalten sich zu einem Verfahrensapparat“ (213. l.). Az „eljárás“ pedig előre meghatározott, egymást érintő emberi magatartásokból áll: „...Vorausbestimmtheit der Verhalten, ...Massenhaftigkeit und Regelmässigkeit der Wahrscheinlichkeiten, die für berührende und berührte Verhalten jeweils bestehen“ (213. l.). Az egymást érintő emberi magatartások összege és azok szabályszerűsége azonban nem más, mint a társadalom: „...Gesellschaft, als die Gesamtheit einander berührender menschlicher Verhalten...“ (212. l.). „Gesellschaft die Gesamtheit menschlicher Verhalten...“, die die Bedingungen voneinander berühren, ...gesellschaftliche Einheit aber derjenige Teil der Gesellschaft, der eine Regelmässigkeit

lényege, hogy a jog „a legfejlettebb eljárési apparátus“. Ez a felfogás, melyet munkája második részében fejt ki, egyébként ellentétben van a jogról munkája első, módszertani részében vallott azzal a nézetével, hogy a jog nem

keits... aufweist...“ (112.). Ha tehát eloszlatni akarjuk az idézett meghatározások hosszú sora által mesterségesen előidézett homályt, amely jótékonyan borul reá Horváth jog-fogalmára, be kell helyettesítenünk az egymásra támaszkodó meghatározásokat. A jog tehát a társadalmi magatartás szabályossága, amelyet a legkomplikáltabb eljárési apparátus tesz lehetővé, vagyis amelyet előre meghatározott, vagyis a tömegszerűség és szabályszerűség valószínűségével fellépő komplikált emberi magatartások tesznek lehetővé. Röviden: a jog az egymást érintő emberi magatartásoknak az a szabályszerűsége, amelyet egymást érintő komplikált szabályszerű magatartások tesznek lehetővé. Ha ebből az eléggé értelmetlen meghatározásból az „idem per idem“-et kiküszöböljük, akkor arra az eredményre jutunk, hogy a jog nem egyéb, mint *komplikált* társadalmi magatartás. — Úgy látszik tehát, hogy a jog fogalmi ismertető jegye *komplikáltságában* áll. Ha azonban meggondoljuk, hogy a társadalom, mint az egymást érintő magatartások összessége, az egymással elejétől végig összefüggő magatartásoknak egyetlen nagy és komplikált rendszere gyanánt fogható fel, akkor elesik annak a lehetősége is, hogy a jogot, mint komplikált társadalmi jelenséget, a többi kevésbé komplikált társadalmi jelenségtől megkülönböztethessük. És Horváth valóban el is jut erre a konzekvenciára: „Mit dem Wachstum des Verfahrens, — mondja egy helyen csodálatos éleslátással, — kann erst von einem *entwickeltesten* Verfahrensapparat, von einem Recht innerhalb einer und derselben Gesellschaft gesprochen werden, in welcher auch andere, weniger entwickelte Verfahren: Sitte, Gewohnheit, Mode, Etikette, Brauch, Ritual, Zeremoniell usw. bestehen. All diese werden insoweit zum Recht, als sie sich dem *entwickeltesten* Verfahrensapparat angleichern“ (275. l.). Ebben a megállapításban csupán az „insoweit“ megszorítása érthetetlen, mert hiszen a társadalomról adott definíciója szerint természetes, hogy a társadalom összes „eljárásai“ csatlakoznak egymáshoz, hogy egymással „érintkeznek“. Szerzőnk legalább is nem nyújt semmiféle irányítást arra nézve, hogy egyszerű „érintkezés“ és szorosabb „csatlakozás“ közt különbséget tehessünk. — A társadalomról és a jogról vallott felfogása Horváth „jogszociológiájának“ a magja. Az, hogy részletesebben foglalkoztunk vele, nem volt talán egészen kárbavesztett fáradság azért, mert kitűnő illusztrációjaként szolgálhat annak a fentebb (II. 6. és 9.) kifejtett felfogásunknak, hogy az olyan tisztán kauzális szociológiai vizsgálat, amely a társadalmi élet *szellemi tartalmait* nem veszi tekintetbe, nem juthat tovább, mint annak megállapításáig, hogy a társadalom olyan emberi cselekvéseknek nagy és komplikált tömege, amelyek egymással kölcsönhatásban állanak. Igaz, hogy Horváth az okozatos összefüggés helyett a „függés“ (Funktion) kifejezést használja, kerülni akarván azt, hogy megmondania kelljen, hogy okozatos vagy másfajta függésről beszél. Ez a kifejezés azonban még az okozatos kölcsönhatásnál is szintelenebb, s így a Horváth-féle „jogszociológia“ odáig sem jut, hogy minden társadalmi jelenség kölcsönhatását állítsa, megelőgszik annak a konstataálásával, hogy „függenek“ egymástól, egymást „érintik, érintenek és érintetnek“. Ha a jog és a gazdagság, a harc, a hatalom, a tudás és az „eljárás“ összefüggését kereső több mint 200 oldalra terjedő fejtegetéseinek pozitív eredményét összefoglalni próbálnánk, alig juthatnánk más fogható eredményre, mint

is a tárgyi világnak jelensége, hanem a puszta reflexiónak gondolati szüleménye.⁶⁹

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk, hogy Horváthnak sem sikerült bizonyítani azt, hogy az egész jogfilozófiát a jogszociológiába lehetne beolvasztani, de még azt sem, hogy a jog fogalmának s a jog helyességének vizsgálata csak a jogszociológia munkája után következhetnék és csak ennek eredményeire épülhetne fel. A jogfilozófiának az a része, amely a jog fogalmát tisztázza, vagyis a jogi alaptan, logikai sorrendben kétségkívül megelőzi a jogszociológiát.⁷⁰ Meg kell maradnunk tehát amellett a felfogásunk mellett, hogy a jogszociológia csupán egyik része a jogelméletnek vagy jogfilozófiának. És fenn kell tartanunk azt az álláspontunkat is, hogy nem is az egész jogszociológia, hanem annak csupán a jog egészére vonatkozó, s így a jog szempontjából általá-

arra, hogy a felsorolt „társadalmi objektívációk“ olyan emberi magatartások, amelyek egymástól függésben vannak. Ez azonban már abból a kiindulópontjából következik, hogy a társadalom egymást érintő, tehát egymástól függő emberi magatartások összessége. Valóban Goethe Faustjának szavai jutnak eszünkbe:

„Setz dir Perücken auf von Millionen Locken,
Setz deinen Fuss auf ellenhohe Socken,
Du bleibst doch immer, was du bist.
Ich sag' es dir: ein Kerl der spekuliert,
Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herum geführt...“

⁶⁹ Id. m., 58. l.: „...kein Phänomen der gegenständlichen Welt, sondern allein der *Sicht*“; u. o. 62. l.: „... (die rechtssoziologische Methode) soll ja überhaupt keinen *Gegenstand*, sondern ein bloss reflexives *Denkgebilde* erzeugen... Schon Kant wusste, dass das Recht gar nicht *erscheinen*, d. h. gegenständlich werden kann... Die Methode der Rechtssoziologie ... will durch Zerstückelung des Gegenständlichen und Zusammenlegung heterogener Gegenstandselemente ein *Denkgebilde* erfassen, das durch die auf es gerichtete *Schau* und nur in ihr lebt. Es steht der Erkenntnis nicht entgegen, sondern schwebt bloss dem Denken vor“. Minthogy szerzőnk ismeretelméleti idealizmusa szerint a megismerés módszere hozzá létre a megismerés tárgyát, a jogszociológia gyanánt felfogott jogelmélet hozzá létre a jogot, amely nem is más, mint egy olyan püsztán gondolati képződmény, amely csupán a reá (?) irányított „látásban“ él. Erthetetlen ezek után, hogy hogyan lehet a jogelméleti „viziónak“ ezt a jelenséget a legfejlettebb társadalmi „apparátusnak“ nevezni.

⁷⁰ Horváth e tekintetben *Petrażycki* egyik ma már kissé elavult könyvéből is sokat tanulhatna. Ezt a munkát tavaly német nyelven is kiadták: „*Methodologie der Theorien des Rechts und der Moral*. Zugleich eine neue allgemeine logische Lehre von der Bildung der allgemeinen Begriffe und Theorien“ címen (Paris, 1933, Recueil Sirey).

nosnak nevezhető része vonható be a jogfilozófia körébe. Fentebb (II. 6. és 9.) kimutatni törekedtünk, hogy egy pusztán kauzális, a társadalmi realitástól hordozott szellemi tartalmakat figyelembe nem vevő szociológia lehetetlen. Tekintve, hogy azok a szellemi tartalmak, amelyeket a jogi élet realitása hordoz, túlnyomó részben tételes jogszabálytartalmak, nyilvánvaló ebből az is, hogy a jogszociológiának igen kevés annyira általános megállapítása lehet, amely a tételes jog változó tartalmától eltekintve a jogra általában érvényes volna, amely a jog tételes tartalmára tekintet nélkül állapítaná meg „a” jog összefüggéseit más társadalmi jelenségekkel. A jogszociológia túlnyomó részben a tételes jog konkrét tartalmára tekintettel vizsgálja a jogi élet realitását, egyes jogintézmények társadalmi szerepét és összefüggéseit. Így a jog és a gazdaság viszonyát kutató eddigi vizsgálódások jó részben a gazdaságnak a magántulajdon jogintézményével való összefüggéseit állapítják meg.⁷¹ A Horváth-féle jogszociológia is a konkrét példák tömegét igyekszik dicsérendő szorgalommal összehordani, hogy belőlük „szociológiai általánosítás által” jogelméleti megállapításokhoz jusson,⁷² ezek az „általánosításai” azonban részben helyt nem álló elhamarkodott általánosítások,⁷³ nagyobb rész-

⁷¹ Így például ennek a kérdésnek magyar monografikusa, *Navrátil Akos* is: „*A gazdasági élet és a jogi rend*”, Budapest, 1905 című szép munkájában. *Wagner Adolf*: „*Grundlegung der politischen Oekonomie*” című műve II. részében, amelynek címe „*Volkswirtschaft und Recht, besonders Vermögensrecht, oder Freiheit und Eigentum in volkswirtschaftlicher Betrachtung*” (III. kiadás, Leipzig, 1894), részletesen foglalkozik ugyan a közjogi szabadságjogakkal, de a fősúlyt ő is a magántulajdon konkrét jogintézményére veti. S *Balás Károly* kérdésében, hogy „*wie lange das Leben der modernen Menschheit auf bilaterale Rechtsgeschäfte aufgebaut werden kann, und wo und von welchem Zeitpunkt an es nötig sein wird, sich auf die Grundlage der obrigkeitlichen Macht, der öffentlichen Gewalt zu stellen?*” (Theorie der Einkommen- und Zahlungsmachtverteilung, Wien, 1927, 34. l.), ugyancsak érezhető, hogy a probléma súlypontja a gazdaság és *egy*es magánjogi vagy közjogi berendezések kapcsolatában van.

⁷² Id. m. 98. l., 108. l.: „...soziologische Verallgemeinerung der geschichtlichen Befunde”.

⁷³ L. pl. id. m. 170. l., hol szinte matematikai proporciót próbál megállapítani a béke és a jogfejlődés közt: „...die Entwicklung des Friedens steht im Verhältnis abnehmender Leistung zur Rechtsentwicklung, mit einziger Ausnahme des positiven Friedens (der gegenseitigen Förderung) und der Gegenseitigkeit des Rechts, die sich zueinander nach der Regel direkter Leistung verhalten”. Ez a megállapítás egyúttal semmitmondó, mert a szabályalóli kivételt egyszerűen „pozitív békének” nevezi s azután megállapítja róla, hogy ellentétes összefüggést mutat a jogfejlődéssel, mint a „negatív béke”.

ben pedig annyira színtelen, szinte trivialitás számba menő megállapítások, hogy alig mondanak többet, mint azt, hogy a jog a többi társadalmi jelenséggel „összefügg”, de mégcsak azt sem mondják meg, hogy ez az összefüggés okozatos természetű-e, avagy talán az okozatos realitástól hordozott szellemi tartalmak immanens logikáján, belső összefüggésén alapul? Szerzőnk gondosan kerüli ennek a kérdésnek felvetését s általában csak „függésről” (Funktion, Leistung) beszél.⁷⁴ Nézetünk szerint a jogfilozófia nem lehet történeti vagy szociológiai példatár s szorosán véve még a főbb jogtörténeti vagy jogszociológiai típusok sem érdeklik. Abból pedig, hogy a jogszociológia túlnyomó részben a jog változó tételes tartalmára vonatkozó kutatás, következik, hogy ebben a jog egésze szempontjából „különös résznek” nevezhető részében jogtartalmai szaktudomány s így a jogfilozófiának, mint szaktudomány határain kívül marad. Horváth „jogszociológiája” tehát sem annak nem szolgálhat bizonyítékául, hogy a jogbölcselet nem más, mint jogszociológia, sem annak, hogy a jogszociológia a maga egészében jogbölcselet.

14. Az előbb ismertetetteknek közelebről érdekelnek Horváthnak munkája I. részében kifejtett ismeretelméleti és módszertani felfogásai. Ezek Cohennak ma már ugyancsak túlhaladottnak tekinthető *metodikus idealizmusából* indulnak ki, melyet szerzőnk Kelsen közvetítésével vesz át. Horváth szerint is az ismeret tárgyát a megismerés hozza létre, a megismerés „módszere” alkotja meg, s ennek folytán ugyanazt a tárgyat nem lehet két különböző módszerrel vizsgálni.⁷⁵ Az okozatos módszerrel dolgozó valóság tudományi megismerés „hozza létre” a valóság világát, a természetet, a normatív megismerés pedig a normák, az értékek világát. E kettő közt, valóság és norma között kiengesztelhetetlen *logikai ellentét* áll fenn s ezért nem képzelhető olyan tárgy, amely egyúttal természet is és érték is, valóság is és norma is volna.⁷⁶ Szerzőnk tehát tagadja azt, hogy a *jog* a valóság és az érték világának összekapcsolódása, egyrészt szabály, norma, másrészt a reális életben

⁷⁴ L. erre vonatkozólag a fenti 68. jegyzetet.

⁷⁵ Id. m. 41. l.: „Versteht man ... unter Gegenstand das Erzeugnis der Methode, dann ist es unleugbar, dass es zu zwei verschiedenen einander ausschliessenden Methoden ein und derselbe Gegenstand nicht gehören kann”.

⁷⁶ Id. m. 16. l.: „...logischer Gegensatz von Natur und Norm... kein Gegenstand (kann) aber mit zwei einander logisch ausschliessenden Gegenständen zugleich gleichgesetzt werden...”

érvényesülő erő volna. Csodálatosképpen mégis elismeri a jogra vonatkozólag mind az okozatos, mind a normatív vizsgálódás jogosultságát. Csakhogy szerinte az a jog, amelyet a valóságtudomány vizsgál, teljesen különböző valami, mint az, amely a normatív vizsgálat tárgya. Ezekben a vizsgálatokban nem *egy* tárgyról, de *két* tárgyról van szó szerinte. És szerinte e két tárgy egyike se tekinthető tulajdonképpen jognak, az, amit ő jognak tekint, egyik tárggyal sem azonos, az ő „joga” egyáltalában nem is „*tárgy*”, hanem csak egy „*vonatkozás*” két teljesen ellentétes, egymásnak ellentmondó tárgy közt.⁷⁷ Hogy hogyan lehet „egymást logikailag kizáró” s így kapcsolathoz nem hozható tárgyak közt kapcsolatot, logikai „vonatkozást” felvenni — s éppen ebben látni a jog lényegét — az olyan kicsinyes kérdés, amellyel Horváth, eltelve „messzehordó” felfedezésével, nem törődik. Ezt a felfedezését természetesen *Kelsentől* vette, akinél azt a felfogást, hogy az okozatos és a normatív szempontból vizsgált „jog” *két* teljesen különböző *tárgy*, már megtaláljuk.⁷⁸

Ami Horváthban teljesen eredeti az az, hogy bár eles logikai ellentétet lát valóság és érték, „*Sein*” és „*Sollen*” között, hogy bár munkája alap gondolataként hangsúlyozza, hogy: „die Ausschliesslichkeit von Sein und Sollen (ist) in allen ihren Konsequenzen so scharf wie mög-

⁷⁷ Id. m. 49—50. l.: „Eine Synthese von Wert und Wirklichkeit ist... logisch unmöglich. Eine wertvolle Wirklichkeit ist... ebenso wie ein wirklicher Wert eine contradictio in adjecto“. U. o. 52. l.: „Demgegenüber war ich bestrebt, die weittragenden Konsequenzen herauszuarbeiten, die sich aus der Beziehung des Rechts auf *zwei* Gegenstandsgebiete ergeben... Aus dem bisherigen folgt, dass das Recht als Gegenstand der Rechtssoziologie nur eine Beziehung von Natur und Norm sein könnte, solche Beziehung aber kein Gegenstand ist, weil die logische Einheit und einheitliche Gesetzlichkeit ihres Materials fehlt. Als Gegenstand ist sie *Zweiheit* — zwei Gegenstände — und keine *Einheit*“. Ebből azonban következik az is, hogy Horváth „jogszociológiája” olyan tudomány, amelynek nincsen „tárgya”.

⁷⁸ L. a fenti 36. jegyzetet. — Újabb, miután a *Merkel*-féle ú. n. „lépcső-elméletet” elfogadta, maga Kelsen sem hangsúlyozza már azt a régebbi felfogását, hogy a jogot a jogtudomány, a normatív módszer, hozza létre; legújabb műve szerint is már: „Wenn von *Erzeugung* einer Norm gesprochen wird, so sind damit immer Seinsvorgänge gemeint, die die Norm als Sinngehalt tragen“ (*Reine Rechtslehre*, Leipzig u. Wien, 1934, 6. l.). Arra vonatkozólag, hogy azok az ismeretelméleti és módszertani alapok (különösen pedig a normák és a valóság világa közti érintkezés tagadása), amelyeket Horváth Kelsentől kölcsönzött, már Kelsentől magától is jórészt túlhaladottaknak tekintendők, lásd *Reine Rechtslehre*, *Naturrecht und Rechtspositivismus* című tanulmányomat.

lich festzuhalten“,⁷⁹ mégis a valóság és érték összekapcsolásában tovább megy, mint mi, és egyenesen a *szükségszerűből* vezeti le az *értékest*, amikor felállítja azt a tétele, hogy ami szükségszerű, az helyes is és fordítva, ami lehetetlen, az helytelen is.⁸⁰ És a jogra vonatkozólag is, előbb ismertetett felfogásával éles ellentétben, de ezt az ellentétet észre sem véve, egy sereg olyan „alapvető“ megállapítást tesz, amelyeket bátran idézőjelbe is tehetett volna, annyira egyeznek jelen sorok írójának régebben, de ebben a jelen tanulmányában is kifejtett nézeteivel és amelyeknek a lényege, hogy a jog: valóság és érték összekapcsolódása.⁸¹

Az a csodászer, amely Horváthnak ezt az eredeti felfogását lehetővé teszi: az ő *szinoptikus módszere*, amely tulajdonképen a vezérelvvé emelt módszer-szinkretizmus, de mivel „Synopsis“-nak nevezi, szerinte nem az. Ez a „Synopsis“ Horváth legfontosabb elgondolása, amely számára mindent megmagyaráz és mindent lehetségessé tesz, s ezért kissé részletesebben kell szemügyre vennünk jogszociológiájának ezt a legvégső fundamentumát.

A jogszociológia szerinte se nem természettudomány, se nem normatudomány, hanem szinoptikus tudomány. Ez azt jelenti, hogy a jogszociológiának egyáltalában nincsen „tárgya“, mert hiszen a jogot vizsgálja, amelyről szer-

⁷⁹ Id. m. 49. l.

⁸⁰ Id. m. 192. l.: „Was... schlechthin notwendig ist, kann auch nicht ganz unrichtig sein“. U. o. 143—144. l.: „Eine praktische Forderung, die schlechthin Unmögliches fordert... kann nicht richtig sein. Ad impossibilia nulla obligatio: das gilt auch im axiologischen Sinn. Vollkommenheitsideale, die zwar nicht voll verwirklicht, aber immerhin angestrebt oder angenähert werden können, bilden keine Ausnahme“. Hogy ezt a *hegeli* gondolatot a *Cohen*-féle újkantiánizmussal és azzal a saját megállapításával, hogy az ideálok, értékek megvalósításáról beszélni: *contradictio in adjecto*, összeegyeztethetőnek „látja“, ebben rejlik Horváth felfogásának eredetisége.

⁸¹ Néhol a két ellentétes felfogás ugyanabban a mondatban jelentkezik, így például id. m. 56. l.: „Fasst man das Recht als ein gegenständig gespaltenes Denkgebilde, ein lockeres, schwebendes *Gewebe von Sein und Sollen* auf...“; vagy talán a „laza és lebegő összefonódás“ nem összefonódás? Vagy u. o. 52. l.: „Es kann keinen Gegenstand geben, der sowohl ist, als auch gilt, und darum lässt sich ein Gegenstand, der zugleich Wert und Wirklichkeit wäre... ohne Widerspruch nicht denken. Daher ist am Rechte gegenständlich immer nur *ein Teil*, nämlich entweder *seine* Wirklichkeit oder *sein* Gelten erfassbar“. (Az aláhúzások tőlem származnak, másrészt az idézett szövegek belül található idézőjeleket — Horváth ugyanis, amidőn *önmagát* régebbi dolgozataiból idézi, mindig nagy gondossággal idézőjeleket alkalmaz — elhagytam.)

zónk Cohen–Kelsen-féle gondolatok alapján kimutathatni vélte, hogy nem „tárgy“, hanem két teljesen különböző, egymással logikai ellenmondásban álló tárgynak a „vonatkozása“. A jogszociológia pedig éppen ezt a „vonatkozást“ vizsgálja, a természetnek egy önkényesen elhatárolt darabját vonatkoztatja a normáknak egy ugyancsak önkényesen elhatárolt szegmentumára és fordítva.⁸² Két „kontradiktórius ellentétben“ álló tárgynak, a természetnek és a normának,⁸³ állandó és folytonos „összenézése“, „összegondolása“ az tehát, amiben szerzőnk szerint a szinoptikus módszer „magvát tevő alapgondolat“ áll.⁸⁴ Ez az alapgondolat hasonlít a „coincidentia oppositorum“ elvéhez, azzal a különbséggel, hogy ennek az elvnek a hirdetői nem a „coincidentia“ lehetetlenségéből indultak ki, mint Horváth; hasonlít Hegel dialektikus módszeréhez is, azzal a különbséggel, hogy Hegel az „alles, was vernünftigt ist, ist wirklich“ elvének alapján áll, míg Horváth a valóság és érték neokantiánus ellentétének áthidalhatatlanságából indul ki.

Két különböző „tárgynak“, természetnek és normának állandó „összenézése“, vagyis a szinoptikus módszer útján jön szerzőnk szerint maga a jog is létre, mint pusztán gondolati kapcsolat két egymást logikailag kizáró tárgy között. Ezért tartja a jogról azt, hogy az nem is „tárgy“, hanem „reflexív gondolati képződmény“,⁸⁵ mondhatnók úgy is, hogy a szinoptikus módszer *víziója*. Abból a felfogásából, hogy a megismerés tárgyát a megismerés módszere „hozza létre“, következne ugyan, hogy amint a természettudomány okozatos módszere „létre hozza“ a természetet, a normatív módszer pedig a normák világát, akként a jogszociológia szinoptikus módszere „létre hozza“ a jogot, mint a maga „tárgyát“. Szerzőnk azonban inkább lemond arról, hogy a szinoptikus módszert „módszernek“ nevezze, mintsem hogy abból a felfogásából, hogy a jogot a „synopsis“ alkotja meg, levonja azt a konzekvenciát, hogy az a jogot mint tárgyát „létre hozza“. Szerinte a „synopsis“ nem *megismerési módszer*, hanem *gondolko-*

⁸² Id. m. 60. l.

⁸³ Id. m. 71., 72. ll.

⁸⁴ Id. m. 68. l.: „Diese ständige Frage nach dem zugeordneten Sein bzw. Sollen ist der Kerngedanke der synoptischen Methode“. U. o. 70. l.: „Diese Regel der Synopsis besteht eben in dem ständigen Fragen nach dem zugeordneten Sollen bzw. Sein“.

⁸⁵ Id. m. 62. l.: „...ein bloss reflexives Denkgebilde...“ L. fen-
tebb a 69. jegyzetet.

dási módszer, a „módszerek módszere“, s ezért „csupán technika“.⁸⁶ Azt, hogy mi a különbség *gondolkodás és megismerés* között, amelyen ekként egész „rendszer“ végsősorban nyugszik, nem mondja meg; nála egyébként sem lehet sohasem tudni, hogy hol végződik az ismeret és kezdődik a gondolkodás, vagy hol végződik a gondolkodás és kezdődik a nézés, a látás — a vízió. Valószínű, hogy szóbanforgó nézeténél a kanti „reflexió“ fogalmának félreértésével és meg nem felelő helyen való felhasználásával állunk szemben.

Horváthnak az a „meglátása“, hogy a „módszerek módszere“ nem módszer, hanem csak „technika“,⁸⁷ a nehézségeket nem oldja meg, hanem csak fokoza. Eljutottunk volna ugyanis ezzel a Horváth-féle „jogszociológiával“ egy olyan tudományhoz, amelynek se „tárgya“ nincsen, se „módszere“ nincsen, és joggal felvethetnők azt a kérdést is, hogy tudomány-e egyáltalában a „tudományoknak ez a tudománya“?

Horváth Barna maga is csak „remélni“ meri, hogy szinoptikus módszerével a módszerszinkretizmust elkerülte: „In der Funktionalität von Sein und Sollen — mondja —, spürt man Methodensynkretismus... Aber man darf hoffen, dem Methodensynkretismus trotz Anerkennung der Funktionalität von Sein und Sollen entgegen zu können. Denn die Eigengesetzlichkeit will ja nur auf

⁸⁶ Id. m. 62. l.: „...keine Erkenntnis-, sondern eine *Denkmethode*... bloss eine *spezielle Technik der Anwendung der naturwissenschaftlichen und der normwissenschaftlichen Methode*, eine Methode der aufeinanderbeziehenden Beobachtung der Arbeit der beiden Methoden, eine Methode der funktionalen Sicht von Sein und Sollen, kurz: eine *Methode der Methoden*“. U. o. 68. l.: „Sie ist *reine Methode*, obwohl sie strenggenommen nicht *eine Methode*, sondern die Technik der beziehenden Anwendung *zweier* reiner Methoden zur Beherrschung eines reflexiven Denkgebildes ist. Die *Reinheit* der Methode ist ihr so grundwichtig, dass sie ihr zuliebe die *Einheit* der Methode und die *Eigengesetzlichkeit* des Gegenstandes opfern muss. Nur so darf sie hoffen, den *Methodensynkretismus* zu vermeiden“. Hogy a „*módszer-tisztaság*“ elve semmiképen sem engedheti meg, hogy ugyanaz a tudomány, még ha azt jogszociológiának hívják is, két módszert alkalmazzon egy bizonyos technika szerint, azt szerzőnk nem veszi észre. Annak, aki mint szerzőnk, a *módszer-tisztaság* dogmájának alapján áll, nem szabadna „*két módszert vonatkoztató alkalmazására nézve*“ egy egész technikát kidolgoznia.

⁸⁷ Hogy mi a „módszer“ és a „tudomány technikája“ közti különbség, azt ugyancsak nem mondja meg seholsem. A Kanttal való összefüggést keresnünk itt egy kissé nehéz, mert feltételeznék azt, hogy Kant ismer olyan tudományt, amelynek nincsen módszere, csak technikája.

eigenem Gebiet gelten“.⁸⁸ Ez a remény, amelyen egész „jogszociológiája“ mint nem túlságosan szilárd és nem túlságosan tudományos alapon felépül, azonban csalóka reménynek bizonyul, mert hiszen nem is abban rejlik a módszer-szinkretizmus, hogy a két módszernek a maga területén, tehát az okozatos módszernek a természettudományban, a normatív módszernek a normatudományban való érvényességét elismeri, hanem abban, hogy a saját „jogszociológiájában“ két egymást logikailag kizáró tárgynak „állandó és folytonos“ „összenézését“, két „ellentétes“ módszernek „állandó és folytonos“ együttes alkalmazását követeli, ha ezt az együttes alkalmazást nem is nevezi módszernek, hanem csak „technikának“. Nem a természettudománnyal vagy a normatudománnyal van baj, hanem a „szinoptikus jogszociológiával“. És ezen nem lehet semmiféle „technikázással“ sem segíteni. Az objektív megítélés szempontjából ismételtelen is kiemelni szeretnők, hogy szerzőnk munkáját nagy szorgalommal és jelentős szellemi erőfeszítéssel írta meg és érezzük azt is, hogy egy bizonyos fokú tragikum is van az ilyen munka sikertelenségében. Aki azonban munkáját szinte tudatosan egy optimista reménykedésre építi fel, új elnevezésektől várja nehéz problémák megoldását, a leglényegesebb pontokon *circulus vitiosus*-okba bonyolódik, annak számolnia kell Goethe Mefisztójának azzal a keserű beismerésével, amely Horváth munkájára is reáillik: „Ein grosser Aufwand schmählich ist vertan“.

Horváth a valóság és a norma kiengesztelhetetlen logikai ellentétéből, összekapcsolásuk lehetetlenségéből indul ki — az összekapcsolást itt idegen szóval *synthesis*-nek nevezi —, s azután az összekapcsolást *synopsis*-nak nevezve „állandó és folytonos“ összekapcsolásukat követeli s egyiket a másik függvényének minősíti.⁸⁹ A „*synopsis*“ a természetnek egy önkényesen elhatárolt darabját kapcsolja össze (nézi össze) a normáknak egy ugyancsak önkényesen elhatárolt szegmentumával.⁹⁰ Ha azt kérdezzük, hogy melyik a természetnek ez az önkényesen elhatárolt darabja, azt a feleletet nyerjük, hogy azt a normák határozzák meg, s ha fordítva azt kérdezzük, hogy

⁸⁸ Id. m. 68—69. ll.

⁸⁹ Id. m. 95. l.: „Ist das uns erblickbare Sollen Seinsfunktion, so ist das Sein auch nur eine Funktion der Sollgeltung“.

⁹⁰ Id. m. 60. l.: „Mit einer willkürlich selektierten Natur... und mit einer willkürlich selektierten Norm... hat sie (die Rechtssoziologie) zu tun“.

melyek ezek a normák, akkor azt feleli, hogy azt a természet tényei határozzák meg. S ha ebből a *circulus*ból kijutni akarunk és azt kérdezzük, hogy miért vonatkoz tathatók bizonyos normák a természetnek éppen egy bizonyos darabjára, akkor erre már nem kapunk feleletet. A szinoptikus módszer „alapvető” és egyben egyetlen szabálya, hogy a természetnek egy darabját és a normáknak egy csoportját okvetlenül „össze kell néznünk”, bár köztük semmi tárgyi összefüggés nincsen. De akkor miért kell őket azzal a *szükségképeniséggel*, amit a „synopsis” állíthat, összenéznünk? És miért kell éppen a természetnek azt a darabját, amelyet a jogélet realitásának nevezünk, éppen azokkal a normákkal „összenézni”, amelyeket jogszabályoknak hívunk, bár Horváth nem is tekinti és nem is nevezi egyiküket sem jognak? Vagy talán egészen mellesleges és egészen „önkényes” az, hogy *milyen* normát *milyen* valóságra vonatkoztatunk? *Bármiféle* valóságnak *bármiféle* normára vonatkoztatása — „puszta összenézés” által — már jogot eredményezne? Ennek a következtetésnek abszurditása bizonyítja, hogy a jogélet realitása és a jogszabályok normarendszere közt kell valami tárgyi összefüggésnek is lennie s hogy összekapcsolásuk nem függhet a „szinoptikus tudomány” tetszésétől. Horváth munkájának sikerült a túlzó ismeretelméleti idealizmus szolipszisztikus irányzatát *ad absurdum* vinnie.

S valóban, ha kellő türelemmel végigolvassuk ezt a munkát, akkor egy olyan „szinoptikus tudomány” képe bontakozik ki szemünk előtt, amely magában foglalja mindazt, ami iránt megalkotója érdeklődött, és amit ezért „összenézni” jónak látott. Elmélkedik a tulajdonról, vámmhatárokról, szuverénitásról, charismáról, racionalizálásról, tervgazdálkodásról, bürokráciáról éppúgy, mint a pacifizmusról és a nacionalizmusról, neonacionalizmusról és még sok másról, úgyhogy a szinoptikus módszer valóban igen közel áll hozzá, hogy *panoptikussá* váljék.⁹¹ Könyve éppúgy tartalmaz ténymegállapításokat, mint értékeléseket és jóslásokat. Munkáját azzal végzi, hogy megjósolja a „történeti állam” megszűnését.⁹² Ezt az államot különben már ma is

⁹¹ Ebben a panoptikumban gróf Klebelsberg Kuno, Mussolini, Hitler és Gömbös is helyet kap a 194. lapon. Szerzőnk azonban valóban viaszfigurákként kezeli őket, amikor az idézett politikusok *nacionalizmusát* akként „értelmezi”, hogy az nincsen ellentétben a saját kozmopolita és pacifista felfogásával.

⁹² A munka utolsó két mondata (304. l.) a következő: „Man wird möglicherweise eine derartige Beurteilung der Erfahrung, dass der

súlyos anakronizmusnak tartja.⁹³ Hirdeti, hogy az államnak nincs joga ahhoz, hogy az egyéntől életének a hazáért való feláldozását követelje.⁹⁴ És addig is, míg a maga anarchista-pacifista „Plangesellschaft“-jának terve megvalósulna, az „államhatárok spiritualizációját“ kívánó Titulescu-féle elgondolás fegyverhordozójává szegődik s ezért a feudalizmus és az imperialista nacionalizmus ellen is harcot hirdet: „...solange der ‚feudale Stoff‘ der Gesellschaft und die Ideologie eines imperialistischen Nationalismus oder Etatismus — mondja — die Selbstaufopferung für den eigenen gegen den fremden Staat als heiligste Pflicht mit Erfolg vortäuschen kann, ist die Immaterialisation und Vergeistigung der Staatsgrenzen und die eine Revolutionierung praktisch ausschliessende Organisation des Weltfriedens nicht viel mehr als ein frommer Wunsch.“⁹⁵

Távol áll tőlünk azt kívánni, hogy a tudomány politikai vagy külpolitikai érdekek szolgálatába álljon és meg vagyunk győződve arról is, hogy Horváth Barna mindazt, amit az utóbb említett kérdésekről mond, nagy optimizmusával saját maga a legtisztább tudománynak tartja, de mégis azt hisszük, hogy a tudomány semmi kárát sem vallotta volna annak, ha ő, aki mint a szegedi jogi kar tanára a magyar állam kenyerét eszi, akkor, midőn munkáját egyébként eléggé érettnek és átgondoltnak ítélte ahhoz, hogy mint magyar tudományos export-cikket külföldön jelentesse meg, a Titulescu-féle gondolat iránt érzett perverz szerelmét szemérmesen elhallgatta volna. Ez már nem a tudomány kérdése.

historische Staat mindestens dicht an den Grenzen seiner Bewährung bereits angelangt ist, gar nicht mehr für gewagt halten. Jedenfalls ist das Prinzip der Suprematie des Rechts die Spitze der Rechtskultur, mit der sie in eine Welt hineinragt, die den Staat überlebt hat“.

⁹³ Id. m. 273. l.: „...die Aufspaltung der Völkerrechtsgemeinschaft in zahlreiche Gebiets-, Kriegs- und Finanzhoheiten (erscheint) als ein schweres Hindernis der Entwicklung, als ein tragischer Anakronismus...“

⁹⁴ Id. m. 182. l.

⁹⁵ Id. m. 182. l. Hogy „az államhatárok immaterializációjának“ gondolata szerzőnk fogékony lelkét mennyire megragadta, mutatja, hogy többszörösen visszatér hozzája, így pl. a 185. lapon, ahol „Spiritualisation der Staatsgrenzen“ néven, a 194. lapon, ahol „Auflösung der starren Staatseinheiten“ néven szerepelteti. Jellemző, hogy a gondolat atyját és annak a magyar külpolitika elleni ügyes felhasználóját, Titulescut, meg sem említi. Talán szőgyelte őt Gömbös, Hitler és Mussolini mellé állítani, akiknek a nacionalizmusa mindennek dacára sincsen ellentétben szerzőnk szerint a saját felfogásával.

AZ ÉRZÉKI ÉSZREVEVÉS ELMÉLETE.*

Írta: HARKAI SCHILLER PÁL.

Érzéki benyomásaink eredetének kérdése a gondolkodás kezdetei óta foglalkoztatja az elméket. A bölcsélet történetében minduntalan felbukkan az a kérdés, hogy miképen támad az emberben érzéki működései folytán a rajta kívülálló külvilágnak ismerete. Az érzéki benyomások ismereti értékének tekintetében évezredek óta vajudnak kérdések, melyek a szenzualistákat az idealistákkal szembeállítják. Mindazonáltal alig egy évszázada dolgoznak azon fiziológusok és pszichológusok, hogy az érzéki jelenségek törvényszerűségeit módszeresen felkutassák. Milyen feletet adnak a szakkutatás eredményei az érzékelésre vonatkozó ősi bölcséleti kérdésekre? A következőkben röviden kifejtem azokat a legfontosabb tényeket, melyek az érzékelés egzisztenciális jelentőségét kidomborítják. A lélektan nézőpontjából fogom felvetni az egyes kérdéseket, sorra véve az érzékelés teljesítményeinek különböző példáit. Fejtegetéseim háttérében egy általános érzékelmélet áll, amelynek körvonalai még sok tekintetben kiegészítésre szorulnak.

I. Az érzékelés általában.

1. §. Az érzékelés szükségletekből fakadó magatartás, melyben az ember a szervezeti elváltozásokkal és a környezetnek a szervezetre tett hatásaival szemben állást foglal. Ha a szükségletek és az általuk mozgósított törekvések közé élmények iktatódnak be, ha a törekvéseket nem közvetlenül a szükségletek, hanem benyomások irányítják, akkor *érezékelés* van jelen.

A szükségleteket kiváltó tényezőket ingereknek nevezzük. Ilyen például az emésztés előrehaladása, ami az éhség szükségletét kelti és táplálkozási törekvésekre vezet, vagy a levegő lehűlése, ami melegedési szükségletet kelt és hőtermelési vagy összehúzóási törekvésekkel jár. Az ilyen szükségletek alig választhatók el a törekvésektől, amelyekre vezetnek. Az éhség nem más, mint nyugtalan-ság, keresés; a fázás éppen abban áll, hogy az élőlény tag-jait mozgatni vagy megbújni, betakarózni törekszik. Ha állatokat figyelünk, nem is tudjuk megkülönböztetni a törekvéseket a szükségletektől. Gondoljuk el ezzel szemben magunkat pl. a fázás helyzetében. A fázó ember nem-

* Előadás a Magyar Filozófiai Társaság 1934 okt. 26-i ülésén.

csak topog és összehúzódik, hanem érzi is a fázást. Ha arról beszélünk, hogy valaki fázik, elsősorban arra gondolunk, hogy az illető átéli, érzi a fázást, benyomása támad.

Szervezeti és környezeti változásokra szükségletek lépnek fel, melyek az emberben nemcsak törekvéseket eredményeznek, hanem élményekre, *benyomásokra* is vezetnek. A szükségletek átélésekor keletkező benyomásokat érzéseknek nevezzük. Az átélt éhség és fázás érzések. Az *érzések* az embert saját állapotával ismertetik meg, akár a szervezet élettani hullámmásai, akár a környezeti behatások útján keletkezett a benyomás.

Az érzések tehát szükségletekből keletkeznek és törekvéseket irányítanak. Olyan szükségletekből keletkeznek érzések, melyek a hozzájuk tartozó törekvésekkel nem vezetnek a megfelelő viselkedésre. A szükségletek így konfliktust idéznek fel, a szükséglet egyre erősebb lesz és élményt idéz elő.

Egyszerű példával tudom ezt megvilágítani. Szervezetünk úgy van megalkotva, hogy a vér oxigénszükségletét kb. 4 mp-ként állandóan fel kell frissíteni. Az elhasznált vérnek a tüdőbe való jutása az inger, amely kiváltja a felfrissítésre vezető belelelköző mozgulatokat. Közöséges körülmények között ebből mit sem élünk át. Mihelyst azonban valamely akadály következtében a belégzés mondjuk 20—30 mp-ig kimarad, szükségletünk hevessé válik és közérzésünk támad, fuldoklást érzünk. Ez a közérzés heves törekvéssé vezet, amely az akadály elhárítására irányul. Közérzéseink olyankor támadnak, amikor szervezeti állapotunkban zavaró változás áll be.

2. §. Az érzékelés nemcsak érzéseket kelt, hanem van olyan teljesítménye is, amely nem a szervezeti állapotról, hanem az ember környezetéről értesít és a külvilági folyamatokra és tárgyakra vonatkozik. Az ilyen benyomásokat nem érzéseknek, hanem észrevééseknek nevezzük. A szükséglet a törekvéseket az érzések útján nem közvetlenül, hanem a szervezeti állapot átélésén keresztül váltja ki, ezzel szemben az *észrehevés* olyan élmény, amely a törekvéseket a külvilág megismerésén keresztül mozgósítja. Az érzékelés benyomások — érzések és észrevéések — keltése útján irányítja törekvéseinket, melyek a szervezet átélt állapotának és környezetének változtatására irányulnak.

Az állatok világában akkor beszélünk észrehevésről, amikor az állatok a környezetük tárgyai közt eligazodnak, az akadályokat és ellenfeleiket kikerülik, társukat és az eleséget fellelik. Az ember azonban nemcsak alkalmazko-

dik a környezetéhez, hanem arról benyomása is támad, megismeri a külvilági folyamatokat és tárgyakat. Észre-
 revést a külvilágban elrendezendő tárgyak és ott lefolyó
 folyamatok váltanak ki. Ilyen pl. a csendből kihangzó zaj
 vagy az egyöntetű háttérből kiemelkedő tárgy, mondjuk
 a sík mezőn csörtetve végigfutó csorda keltette ingerceso-
 port. A szervezet érzékei segítségével állást foglal a kör-
 nyezetében fellépő ilyen jelenségekkel szemben, azokat
 észreveszi és megfelelő viselkedést tanúsít.

3. §. Van-e összefüggés az érzéki benyomások említett
 kétfélesége, az érzés és az észrebevés közt és ha igen,
 milyen természetű ez az összefüggés?

Érzések és észrevések, a régebbi érzékeléstan szerint,
 érzetekből tevődnek össze. Az *érzet* az élmények legeggy-
 szerűbb eleme, tiszta, minden más mozzanatot nélkülöző
 minőség, melyeknek sokasága teszi érzéki benyomásain-
 kat. A benyomásainkban található rendet, tagozódást
másodlagos tényezők, nem-érzéki működések eredményé-
 nek fogták fel. Az észrevéseinkre jellemző tér-, idő- és
 intenzitásbeli elrendeződés eszerint a minőségektől füg-
 getlen szubjektív tényezőkön múlik: velünk született
 szemléleti formákon, emlékképekkel való asszimiláción,
 tárgyalkotó intencionális aktuson s így tovább. Érzéki
 benyomásaink tehát, a régebbi érzékeléstan szerint, pasz-
 szívan befogadott érzetek nem-érzéki megmunkálásából
 keletkeznek.

Az érzetfogalom azt a reményt keltette, hogy egyes
 elszigetelt élményelemeket egyes ingerekhez lehet hozzá-
 rendelni. Ez a remény azonban nem vált be. Az egyes
 ingerek hatása igen különféle aszerint, hogy milyen inger-
 társaságban lépnek fel és milyen állapotban találják a
 szervezetet. Összefüggést nem elszigetelt ingerek és „élmény-
 elemek“ között találunk, hanem az egész környezetet ma-
 gábafoglaló helyzet és az érzéki magatartás között.

Az érzetek nem jelölnek lelki realitást. Erre mutat
 az is, hogy a genetikus kutatásban felderített kezdetleges
 érzéki benyomások nem tiszta, megmunkálatlan minősé-
 gek, nem érzetek, hanem globális és diffúz benyomások,
 szervezeti állapotra vonatkozó közérzések.

De nemcsak mint lelki valóság nem áll helyt az érzet
 fogalma, hanem mint munkafeltevésszerű segédfogalom
 sem. El kell vetnünk azt a dualizmust, amely az érzéke-
 lés minőségi anyagának passzív felvételén és aktív elren-
 dezésén, megmunkálásán alapul. Ez az elvetés nem azt

jelenti, hogy a szenzualizmust szolgálva, érzéki benyomásainkat elrendeződésükben is passzív felvételnek kellene tulajdonítani. Éppen ellenkezően. Az érzéki jelenségek módszeres felkutatása során passzívan befogadott egyszerű minőségeket egyáltalán nem sikerült találni. Maga az inger csak kivált, megindít egy folyamatot, de nem szolgáltatja az energiát az érzékelő életfolyamathoz. Az érzékelés az ingerre adott aktív válaszolás. Ennek az aktivitásnak a természete azonban nem önkényes, hanem jól meghatározott az adott körülményekhez, a szervezet állapotához és az inger természetéhez mérten. Minden érzékelés a szervezet aktív magatartása és így nincs szükség valamely nem-érzéki rendező-aktusnak a feltételezett passzív érzetekkel való szembeállítására. Minden lelki jelenség az egyén aktív állásfoglalása, a szervezeti állapottal és a környezettel szemben tanúsított megragadó vagy alakító magatartás.

A szervezet aktív, megragadó, érzéki magatartása nyújtja mindazokat a teljesítményeket, melyek számunkra az érzéki benyomások élményvilágát adják. Az érzékelés nemcsak az ingerek erősségéről és minőségéről értesít, hanem benyomásaink minden tulajdonsága, az átalakulás, a mozgás, az alak, a nagyság, a távolság, az érzékelés által adódik. A folyamatok és tárgyak észrevevése éppúgy érzéki eredetű, mint az éhség vagy a fázás érzése. Hogy szorongást érzünk, világosságot látunk, távoli füttyszót hallunk, ezek az érzéki magatartás különféle teljesítményei.

Az *általános érzékeléstan*, mely az egyes érzékek különbözőségeit elhanyagolva az érzékelés közös mozzanatait kutatja, *azokat a feltételeket keresi, amelyek mellett a különböző érzéki teljesítmények fellépnek*. Ha a különböző feltételek között átmenetet találunk, akkor választ nyerünk a § elején felvetett kérdésre. Egy új érzékeléselméletnek, amely magából az érzékelő aktusból igyekszik megérteni benyomásaink sokféleségét, a természetes kiindulópontot választva arra kell válaszolnia, hogy miképpen tudjuk megragadni önmagunkat és a külvilágot, másszóval, honnan van az, hogy bizonyos benyomásainkat magunkra vonatkoztatjuk, másokat pedig a külvilágra.

II. Az érzékelés különféle teljesítményei.

4. §. Nézzük részletesebben az érzéki élmények egyes fajait. A *közérzések* jelenségesoportja a szükségletek és a törekvések közé mintegy közbelép és mint valami primor-

dialis élmény irányítóan hat a viselkedésre. A közérzések vagy az egész szervezetben nyernek diffúzan szétáradó helyzettséget, vagy pedig körülírt területre szorítkoznak, melyet a nem-ingerelt területtől meg tudunk különböztetni. Az ilyen testi helyzettségű benyomásokban találkozunk az érzéki mező tagozódásának első jelentkezésével. *Érzéki mezőnek* nevezzük az egyidejű benyomások összességét. Amennyiben a benyomások egyneműek és az egész szervezetben szétáradnak, annyiban nem találkozunk tagozódással. A közérzések szükségleteink sorsáról értesítenek. Az éhezés, a fázás szükségletek fokozódásával, a jóllakottság és a kellemesség érzése szükségletek enyhülésével lép fel. A közérzések formájában az érzékelés szenvedést és gyönyörködést kelt és így vitális állapotunkról értesít. Az észrebevétel ezzel szemben a világban való tájékozódást és a megismerést teszi lehetővé. Közérzés akkor lép fel, ha valami változás állott be a szervezet állapotában, akár környezeti behatásra, akár pedig élettani folyamatok hullámmásaival. Amennyiben ez a változás csak a szervezet egyik területén érezhető, de azon a területen belül egyöntetű benyomás keletkezik, akkor körülírt közérzéssel találkozunk, amilyen pl. a fájdalom. Ilyenkor lép fel az az élmény, amit felhősségnek nevezünk (William James). Ez a felhősség szétfolyó természetű, homályos benyomás arról, hogy valami jelen van, ami többé-kevésbé elkülönül a semmitől. Az ilyen élmény többé-kevésbé körülírható a szervi helyzettségében, időbeli és intenzitásbeli lefolyásában. A körülírható közérzéseknek előfeltétele, hogy az érzékelő felület egyes szervi elemei egymástól némileg függetlenül működjenek, az egyes elemek izgatása nem szabad, hogy maga után vonja a többi hasonló elem működését. Az érzékfelület differenciálódása szükséges ahhoz, hogy az érzéki mezőben tagozódást vegyünk észre. Az érzéki működés egyes mozzanatainak nemesak az egymásmellettségben, hanem az egymásutániségben is bizonyos önállóságot igényelnek. Csak ebben az esetben tudunk időbeli változásokat megkülönböztetni. Az érzékelő elemek működési tehetetlensége bizonyos mértéken alul kell, hogy maradjon, vagyis az ú. n. időküszöböknek (pl. a kronaxia, l. 11. §.) alacsonynak kell lenniök.

Mennél kisebb az érzékelési tehetetlenség, annál finomabb időbeli változást tudunk észrevenni és mennél nagyobb az egyes önállóan izgatható érzéki elemek sokasága, annál finomabb térbeli tagozódást tudunk

észrevenni. Az intenzitásfokokatok megkülönböztetésének finomsága pedig az intenzitásküszöbök (különbségküszöb) alacsonyságának függvénye. Mennél differenciáltabb tehát az érzékelő felület és mennél alacsonyabbak a működési küszöbei, annál gazdagabb változásokat és tagozódást közvetít, az ingereknek annál finomabb különbségeire érzékeny. A sokféle változást és tagozódást pedig nem élhetjük át szervezeti állapotváltozásként, hanem az érzékelő egyén állandóságát érezvén, átéljük a külvilágban végbemenő folyamatokat és az ott elrendeződő tárgyak sokaságát. L. 10—12. §.

5. §. Az ingermező tagozódásának észrevevését bizonyos mértékben lehetetlenné teszik azok a *kölcsönhatások*, melyek az egyes érzéki mozzanatok között fennállanak. Feltűnő pl., hogy a közérzésben mennyiféle érzés keveredését lehet felismerni. Egyetlen állapotra vonatkozó közérzésben fájdalom-, hő-, izom-, sőt íz- és látási érzések is találhatóak. De nemcsak kimondottan diffúz jellegű közérzésekben, hanem pl. hallási élményekben is találunk ilyen belekeverődött benyomásokat. Ismertek a zenehallást kísérő *szinesztéziák*. Újabban sikerült megállapítani a szinesztéziás érzékelés törvényszerű feltételeit.

Több, részben Wilhelm Wolff-al együtt végzett kísérletben kimutattam, hogy különböző modalitású benyomások akkor mutatkoznak kölcsönhatásban, ha az egyik benyomás elég nagy intenzitású és az érzéki mező nagy részét tagozatlanul betölti, a másik pedig körülírt helyen jelentkezik, de ezen a területen belül diffúz természetű, tagozódást nem mutat. Ilyenkor a nagykiterjedésű területen jelentkező benyomás alakítóan hat a kisebb, diffúz benyomásra. A pregnáns alakú vagy belső tagozódással rendelkező jelenség a kölcsönhatással szemben ellenáll. Nézzünk egy példát. Sötétkamra ablaknyílásán átnézve, ködszerű tejszínű fényt látunk. Ez a körülírt helyen megjelenő, de tagozatlan, diffúz benyomás megváltozik, ha az optikai feltételek változtatása nélkül hangot szólaltatunk meg. Ha emelkedő magasságú hangot adunk, a fény erősödni, megvilágosodni látszik, ha ellenben egyre csökkenő magasságú hang hallatszik, akkor a szín sötétül. Disszonáns, lüktető hangzat hatására nyugtalan reszketés, táncoló árnyékoltok látszanak, ami rögtön eltűnik és egyöntetűen előmlő fénybenyomásnak ad helyet, amikor a hangzavart tiszta kvint csengése váltja fel. Ugyanez a kísérlet azonban nem vezet a látási élmények változásaira, ha az ablaknyílás helyett vászon- vagy papírnernyőt használunk, amire fényt vetítünk. Ebben az esetben ugyanis nem ködszerű fényt, hanem felületi színt látunk, a fényt visszaverő felület szerkezeti tagozódását észrevesszük és a kölcsönhatás elmarad.

Leszűrhetjük a szinesztéziáknak általános elméletét. Bizonyos ingerek kezdetleges érzéki reakciót váltanak ki,

amely nem egyes érzékszerveknek, hanem az egész szervezetnek az ingerhez való alkalmazkodásában áll, ami a szervezeti történést az egész vonalon, így más érzékterületeken is módosítja. Ha az érzéki mező tagozottsága csekély, akkor az egyes érzékterületek adatai kölcsönhatásba lépnek olyanformán, hogy a kiterjedtebb benyomás a körülírtat módosítja.

Ha így áll a dolog, mégis hogy van az, hogy a szinesztéziák legtöbb között esete két érzék kölcsönhatását mutatja, nem többét. Ennek egyik magyarázata a hiányos leírás. Részletesen leírják pl. a látási és hallási képet és csak elvétve, mellékesen jegyzik meg a szerzők, hogy közben fenyegető élményt, vagy felszabadult friss érzést élt át a szinesztétikus. Jaensch kiemeli, hogy minden szinesztézia „kivetítődés” nélküli (l. lejjebb) a realitás tudatát nélkülöző, közérzési benyomásokkal járó érzélem-szerű élmény.

Vannak azonban valóban csak két érzékterületre szorítkozó szinesztéziák. De az ilyen szinesztéziák csak a magasrendű érzékek között fordulnak elő és ezekben valamely eléggé specifikus minőség teszi a közös alapot. Ilyen pl. a magánhangzók és a tarka színek között fennálló színopszia, amelyben a hangszín és a tarka szín találkoznak, míg a többi tulajdonság, világosság, feszesség stb. nem feltűnő és nem is terjed át a többi érzékterületre észrevehetően. Az ilyen szinesztéziák nem is olyan érzélem-szerűek, mint a több tényezővel bíró, az egész szervezetre kiterjedő érzések.

Ebből adódik, hogy megkülönböztethetünk kiterjedtebb és körülhatároltabb szinesztéziákat. Mennél inkább érzésszerű valamely élmény, annál inkább fog az a többi érzékterületen is „rezonálni”, mennél inkább specifikus jellegű pedig, annál kevesebb érzékterületen támad benyomásunk. A legritkább specifikus eset az egyetlen érzékterületre szorítkozó észrevevés. Csak az ilyen specifikus modalitású érzékelés mellett lehetséges a különböző érzékeinkkel egyidejűen és egymást nem-módosító módon való érzékelés, ami pl. a zenés színművek élvezéséhez is szükséges. Meg kell jegyezni azonban, hogy az ilyen több érzéket foglalkoztató művészetek sokszor éppen szinesztétikus hatásokhoz folyamodnak, mint pl. a tánc.

6. §. Az egyes érzékterületeken belül is kölcsönhatásban vannak az érzéki élmény egyes mozzanatainak. Megfigyelhetjük, hogy jó ismerőseink arca mennyire megváltozik,

ha újszerű öltözetben látjuk őket. A csecsemő fel sem ismeri az ápolóját, ha szokatlan ruha van rajta. Példáinkban a változott ruhával változik az egész alak. Az egyes mozzanatok ilyen kölcsönhatását érzéki *kovariációnak* mondjuk.

Az érzéki mező egyes mozzanatainak egymástól való függését leginkább az úgynevezett geometriai-optikai „csalódások“ mutatják. Egy és ugyanaz a vonal pl. különböző hosszúságúnak látszik aszerint, hogy más vonalak milyen helyet foglalnak el a szomszédságában. Helmholtz idejében úgy fogták fel ezeket a jelenségeket, mint téves ítéleteket, melyeket érzéki benyomásainkról alkotunk. Később azonban kimutatták, hogy ezek a „csalódások“ olyan élőlényeknél is fellépnek, akik nem képesek összehasonlító ítéletek alkotására, nevezetesen kisgyermekeknél és állatoknál is. Révész kimutatta, hogy tyúkokra is érvényes a Jastrow-féle jelenség, Herter pedig a Müller—Lyer-ábrára idomított sikerrel halakat. Az érzéki kovariációra más területen is találunk példát. Bizonyos szomszédosan elhelyezett színek kontraszthatással vannak egymásra, még pedig annál inkább, mennél kevésbé tagozott a felületük. Ködszerű, diffúz színek, egyszerű alakok inkább mutatnak kontrasztot, mint felületszínek, erősen tagozott alakok. A kontraszt demonstrálásához használt flórpapírral való letakarás is azt idézi elő, hogy a kontúrok életet vesztek, a felület ködszerűvé válik.

De nemcsak az egymás mellett, hanem az egymás után fellépő mozzanatok között is találkozunk kölcsönhatásokkal. Ha rövid időközben kettőt tapsolunk, akkor a két zörej összetartozónak, zörejpárnak tűnik fel. A második zörej intenzitását az elsőhöz viszonyítva éljük át, benyomásunk támad a két zörej közötti átmenetről. Ezen a benyomáson nyugszik az *érzéki összehasonlítás* jelensége. Sorozatos ingerléskor intenzitásbeli *mozgást*, hullámozást veszünk észre, pl. tapsvihár hullámozását.

Gyors egymásutánban felvillanó fénypontok helyén egyetlen mozgó pontot látunk, amely az első villanás helyétől a következő villanások megjelenési helye felé vándorol. Ezen a jelenségen alapul a mozgófénykép. Mozgást veszünk észre, ha két nyugvó inger (érintés, hang, fény), mely egymástól kissé különbözik, gyors egymásutánban ér bennünket. Ilyenkor az érzéki mező olyan pontjainak is benyomás felel meg, amelyen inger nem lépett fel. A kinematoszkópos mozgást nemcsak az ember és a gyermek, hanem egyszerű állatok, mint a fűge csele, sem tudják a fizikai folytonos mozgástól megkülönböztetni (Schiller). Ha két különböző színt a színpörgettyűn olyan gyorsan forgatunk, hogy szemünk mozgása nem tudja követni a változást, akkor a két szín összeolvadásának megfelelő egyöntetű benyomásunk támad. Kisebb gyorsaság mellett nyugtalan lüktetést látunk, amelyet az előző §-ban említettem. Csak egészen lassú váltakozás mellett tudjuk a két színt megkülönböztetni,

masszóval csak akkor nem lép fel a kölcsönös módosítás, amikor az egyes ingerek aránylag hosszú ideig hatnak ránk.

A sorozatos vagy több hasonló jellegű egyidejű inger egymástól való megkülönböztetése különösen akkor nehéz, amikor az ingercsoport tagozódása csekély és együntetű és a csoport egyforma elemekből áll. Ilyenkor sokkal inkább fellép az elemek kölcsönhatása, mint egymástól erősen különböző elemekből álló csoportok esetében. Megfigyelhetjük ezt íráshibák és sajtóhibák terén, melyek az esetek legnagyobb részében olyankor lépnek fel, amikor halmozottan találunk egyforma és egymáshoz alakilag igen hasonló betűket egy csoportban (Ranschburg).

7. §. Ha ilyen messzemenő kölcsönhatásokkal találkozunk a legkülönbözőbb érzéki teljesítményeknél, akkor hogyan lehetséges mégis a tárgyias észrebevés, hogyan támad az érzéki benyomásainknak állandósága, mely a mindennapos tájékozódásunkat lehetővé teszi, amennyiben változó feltételek mellett is ugyanazt a tárgyat vesszük észre, noha a róla jövő ingerek igen különbözőek. Benyomásaink világában a tárgyak és folyamatok egymástól és a környezetüktől elkülönülten, a környezeti változásokkal és a szervezeti állapot-hullámzásokkal szemben stabilisan mutatkoznak. Az érzékelésnek legfőbb teljesítménye az, hogy a világot a maga sokféle tárgyával és folyamatával a szervi állapotok változásaitól függetlenül tudjuk észrevenni és így *stabilis érzéki világképünk* támad, amiáltal a közvetlenül létérdekű megragadason kívül megismerő állásfoglalást is tanúsíthatunk a jelenségekkel szemben. Az olyan benyomások, melyek a szervezeti állapotunkkal változnak, tagozódásukban összefolyók és kölcsönhatásoknak kitettek, megismerésre olyan értelemben nem vezetnek, hogy a jelenségekkel adekvát módon való viselkedést tegyenek lehetővé.

Benyomásaink stabilitását elsősorban a *hasonlóságok* észrevevése biztosítja. Míg a homogén tagozódás, mint láttuk, lehetlenné teszi a hasonlóságok és egyformaságok észrevevését (Ranschburg-tünemény és törvény), addig bizonyos jellegzetes ingercsoportozatok között akkor is hasonlóságot veszünk észre, ha a csoportozatokat alkotó elemek egészen eltérők a két esetben. Amikor hasonlósági élményeink támadnak, pl. hogy itt már jártam, ezt már éreztem, akkor az érzéki világunkban bizonyos visszatérő, stabilis mozzanatok merülnek fel, melyek az állandósági jelleget tanúsító világkép jegecesedési pontjai

lehetnek. A hasonlóság benyomásában vagy tárgyi vagy érző mozzanat uralkodik. Tárgyi mozzanaton nyugszik a hasonlósági benyomás, ha az alaki tagozódásban ragadjuk meg a közöset, az állandót a hasonló jelenségek között. Erről a következő §-ban lesz szó. Az érző mozzanat viszont a jelenségek kifejezés-hordozó tulajdonságaiban talál közöset.

A természeti népek, a kisgyermek és egyes neurotikusok érzéki benyomásai túlnyomóan érzelmi természetűek, vagyis miként a közérzések is, szükségletekkel állanak szoros kapcsolatban. A jelenségek nem annyira tárgyas vonásaikban mutatkoznak, mint inkább félelmet keltenek, haragra indítanak vagy ujjongásra készítetnek. Head ír le egy beteget, akinek egyikoldali érzéközpontjait támadta meg a kór. Ez a beteg teste egyik oldalán túlérzékeny volt és azon az oldalon minden érintést úgy érzékelt, mint egy sajátmagában végbemenő hangulati változást. A jobb keze tárgyakat tapintott, a bal azonban ijedezett vagy gyengédségtől eláradt, a beteg leírása szerint. Köhler a kifejezés megragadását észlelte csimpánzokon. Egy ízben valami déli tengeri rettenetes istent ábrázoló maszkot tett a fejére és így ment a csimpánzai közé. Az állatok a maszkot még sohasem látták és mégsem a szokott kíváncsiságuk közleddel fogadták az új tárgyat, hanem ellenkezően: a megrémülésnek és iszonynak kifejezésével menekültek minden irányba. A fogságban nevelkedett állatok is felismerik az azelőtt sohasem tapasztalt fenyegetőt.

Egészséges felnőtt kultúrembereken is megfigyelhetünk olykor ilyenfajta érzéki magatartást. Ha pl. holdfényes vándorlás közben váratlanul előnk bukkan egy hatalmas fehér szikla, akkor félelemkeltő volta az első, amit megragadunk, nem pedig az alakosság, a téri helyzet, a fény és az árnyék. Az elnyúló vonítás hátborzongató benyomást kelt, a folytonos patakesördögélés pedig kacagóan vidámnak tetszik. Az ilyen jelenséget ránk tett összehatásában ragadjuk meg úgy, ahogy pl. egy emberi arcot is nézni szoktunk, fiziognómiás, kifejező jellegében. Ezért nevezzük az ilyen élményeket *fiziognómiás benyomásoknak* (Werner). Ezek a benyomások olyanok, mintha a jelenség magatartást tanúsítana irántunk, mintha lelke volna a sziklának, a vonításnak, a pataknak. A fiziognómiás benyomásokat elsősorban nagykiterjedésű, vagy az időben elnyúló ingercsoportozat vált ki az emberben. Ilyen pl. a hatalmas, tagozatlan üresség, amely a fenségesnek, hatalmasnak, tiszteletet ébresztőnek kifejezését érzékelteti. A hegyóriás, a végtelen tenger, a csillagos ég, a hatalmas kupolák az istenközelség érzését keltik fel az emberben. Ezek a benyomások tehát hasonlítanak is

egymáshoz, hasonlót érzünk a havasok felett elterülő csilagos égbolt alatt, mint az óriási kupolával borított templomban.

Fiziognómiás hasonlósági élményt fejeznek ki egyes babonák is. Erre példát találunk Arany János Vörös Rébékjében. Itt a falu vén boszorkánya hollóként jelenik meg az embereknek. Az ilyen hasonlósági élmény persze már feltételezi az alaki tagozódásnak valamilyen jelenlétét. Példánk az egyöntetű feketeségen kívül a fej- és törzstagozódás, a szárnyak, illetőleg ruha lomposága is alapot adnak a baljóslatú hasonlóság észrehevésére. Fiziognómiás és alaki hasonlóság szövődik a zenében, ahol felismerünk pl. visszatérő sejtelmes akkordfűzéseket (l. Wagner vándormotívuma), de felismerünk dallammeneteket is a változataiban, eltérő környezetben, késleltetve, megfordítva stb. (pl. Mozart Jupiter-szimfónia zárótétel).

8. §. Az alaki tagozódás észrevése nemcsak annyiban szolgálja érzéki világképünk stabilitását, hogy hasonlósági benyomásokra vezet, hanem azáltal is, hogy a benyomások között rendet teremt és egyes ingercsoportoknak megfelelő benyomások számára környezeti változásokkal szemben bizonyos ellenállást biztosít. Ezt a rendet és ellenállást persze az érzékelés nem semmiből teremti bele a világba, hanem ez az ingerek sajátja, melyet az *alaki tagozódásra* érzékeny észrebevés megragadni képes.

Egyes foltok a látómezőben összetartozni, mások elkülönülni látszanak. Egyes zörejek összetartozó egészet alkotnak és elkülönülnek a többi egyidejűen hallható zajtól és hangzattól.

Ha egy pillantást vetek a szobámba, akkor a látómező messzemenő tagozódásban szerepel. Szembe velem a sárga, tompa faltól élesen elkülönül az ajtónak előugró fényes fehér kerete, azon belül szürke, helyenként tükröző üveglapok, a közepe táján erősen csillogó domború kilincs. Tőlem balra masszív fekete tömeg, a zongora, rajta négyyszögű rovátkás alak, egy nyitott kotta. Fölötte a falon nagyon változatos, körülhatárolt színfolt: egy kép. Jobbra tőlem a szobának egy sarka, ahol felém vonuló, párhuzamos osztású nagy barna tömeg kezdődik el, melyben könyvek vannak színes sorokban felállítva. A padlóból is látok egy darabot. Milyen törvények határozzák meg, hogy az ajtókeretet összefüggő egészen látom, amely élesen elkülönül a sárga faltól? Miért nem látom a domború kilincset és a lapos üveglapnak egy részét mint összetartozó tárgyat?

Az ingereknek milyen határozmányai azok, melyek az élményben az egyes foltok összetartozását és szétkülö-

nülését előidézük? És ha ismerjük is ezeket a határozmányokat, hogy van az, hogy egyes érzéki pontok közvetítésével mégis összefüggő, összetartozó és elkülönülő tárgyakat veszünk észre a látásban (a tapintásban és a hallásban)?

Ha felnézünk a csillagos égboltra, akkor ott különböző alakokat látunk és pedig évezredek óta ugyanazokat. Valamilyen törvények határozzák meg, hogy különböző népek, fajok, generációk és kultúrák mind ugyanazokat a csillagképeket látják a sok diszkrét fényfolt mozaikjában. Milyen foltokat látunk összetartozóknak? A tejút pl. rengeteg egymáshoz sűrű közelségben álló apróbb-nagyobb csillagból alakul: a *közelség* egy olyan tényező, amely a fényfoltok összetartozását előmozdítja. A fiastyúk is számos egymáshoz közelálló csillagnak egy nagyobb, fényesebb csillag köré való csoportosulásából adódik. A göncöl szekérét hét *egyformán* fényes csillag rajzolja ki több kisebb csillag között. A kassziopéjja csillagai *szabályosan* váltakozó irányban fekszenek. A csillagképek a csoportképződésnek, szimultán tagozódásnak törvényeire mutatnak rá s ezeket megtaláljuk, ha rendszeresen különböző színű, alakú, nagyságú és helyzetű foltokat variálunk.

Csoportot alkotnak az egymáshoz közelfekvő foltok, ha több más folt van tőlük és egymástól nagyobb távolságra. Csoportot alkotnak továbbá az egyforma színűek a különbözők közt, ugyanígy a kisebbek nagyobbak közt, a világosabbak sötétek között, az egyszerűek a bonyolultak közt s így tovább. Általában csoportot alkotnak az egyformák a különbözők közt (v. ö. Ranschburg-féle összeolvadási tendencia, 6. §.). Két folt, amely együtt zárt alakot ad, szintén csoportot alkot. Persze csoportot alkotnak az olyan foltok is, amelyek véletlen elrendezésükben valamely megszokott alakhoz, például állatfejhez hasonlítanak. Ez a tényező azonban már feltételezi a többi tényező létezését, mert azok nélkül a megszokott alakot először sohasem vehettük volna észre. Összetartoznak még az együtt mozgó foltok is, melyeket a nyugvókkal mint háttérrel szemben veszünk észre.

A diszkrét foltokból történő *csoportképződés* törvényei természetesen érvényesek a látómezőt összefüggően kitöltő foltokra is (Wertheimer). Mindenekelőtt az egymáshoz közelfekvő és hasonló foltok jelentenek összetartozó csoportot, azután olyanok, amelyeknek együttese egyszerű, szabályos alakot alkot és így elkülönül a háttértől.

Diszkrét foltok és összefüggő tárgyak között több átmeneti fokozatot lehet megkülönböztetni. A csoportot nem alkotó foltmozaikot „káosz”-nak nevezzük. A folt-

csoportok többé vagy kevésbbé lazák lehetnek. Két folt, melynek együttese laza, csak oly csekély mértékben alkot csoportot, hogy azt egy harmadik folt megjelenése már módosítja és új tagozódást hoz létre. A szilárd csoport ellenben sokféle járulékos befolyásnak tud ellenállni. Az ilyen szilárd tagozású foltesoportot alak-nak nevezzük, pontosabban szólva, *észrevevés-alaknak*.

Az alak a *háttérrel* szemben elkülönül és az észrevevés tárgyának magjává lesz, ami a jelenség többi tulajdonságát mintegy hordozza. Egy rövid zörej például a csenddel, mint háttérrel szemben, alakszerű. Ezért nem zörejes rövidségről, hanem rövid zörejről beszélünk (Hornbostel). Hogy mi lesz a tárgy magjává, hordozójává, mi pedig hordozott tulajdonsággá, az elsősorban az ingerfeltételektől, az érzéki mező itt kifejtett tagozódási törvényeitől függ és csak igen kis mértékben a szándékos magatartástól. Mennél inkább körülhatárolt és szervesebben tagozott a foltesoport, annál inkább fog alakként szerepelni. Viszont mennél egyöntetűbb, kiterjedtebb és mennél kevésbbé körülhatárolt és tagozott, annál inkább fog amorf háttérként feltűnni. Mindez nemcsak a látásra, hanem a hallásra és a tapintásra is vonatkozik.

Ez a három érzék az alakokat nemcsak síkszerűen, a háttérrel szemben való tagozódottságukban tudja megragadni, hanem *a mélységben testszerűen* is megragadja. A szoba tárgyait tőlünk különböző távolságban látjuk, a hangokat különböző irányokból halljuk. A mélységi kiterjedés észrevevése az egyéni fejlődés során akkor lép fel, amikor a kisgyermek mozgási köre hirtelen kitágul, amikor járni kezd. Ebben a korban lép fel az a szükséglet, hogy a mélységet is észrevegye a gyermek. Amikor az alaki tagozódású jelenség a tér három kiterjedésében jelentkezik, akkor testszerű észrevevésről beszélünk.

Ez olyankor lép fel, amikor a benyomások síkszerű megjelenése nagyon bonyolult volna. Miután a tagozódás mindig a legegyszerűbb alak elvét követi, a kétszemű látás vagy a kétfülű hallás által előidézett kettős képek és kettős hangok — melyek igen bonyolult elrendeződésűek — közös tagozódást nyernek és így az adott ingerfeltételek mellett lehetséges legegyszerűbb alakot veszik fel. A tárgy a harmadik dimenzióban rendeződve egyszerű alakot nyer. A testes észrevevés előfeltétele az, hogy bonyolult tagozódás jelentkezzen. Sík rajzot, pl. kocka vázlatát akkor látunk a mélységbe nyúlóként, ha a rajza síkban aszimmetrikus. A síkban is teljesen szimmetrikus kockavázlat a síkban tudjuk látni, az aszimmetrikust nem (Koffka). A szabálytalan rajz csak úgy vezet szimmetrikus,

egyszerű elrendeződésre, ha a mélységben látjuk kiterjedni. Hasonló tendenciákat állapítottam meg a mélységben való mozgásról. Mélységben átesapódó mozgás olyankor keletkezik, amikor ezáltal a mozgó alak és a mozgási pálya egyszerűbb, szimmetrikusabb lesz, mint az ugyanannak az ingercsoportnak megfelelő síkszerű mozgás.

Mennél gazdagabb és szabályosabb valamely test tagozása, annál inkább pregnáns, vagyis ellenáll a környezete és a szervi állapot befolyásának. Alak- és testszerű észrevevés tehát a részletekbe menő tagozódás megragadásával lép fel. Csak ilyenkor adódik a kölcsönhatásokkal szemben ellenálló, pregnáns, stabilis benyomás, amely a külvilág folyamatait és tárgyait a maguk sokrétű elrendeződésében leképi. Valamely egyöntetű, tagozatlan ingerről, például folytonos, löktetésmentes bűgásról, amely a teret betölti, nem tudjuk megállapítani, hogy a külvilágban megy-e valami végbe, vagy pedig a mi szervezeti állapotunkban állt elő elváltozás, például fülzúgás.

9. §. Mindennapos érzékelésünkben messziről észrevesszük a tárgyakat a maguk alakiságában, kiterjedésében, helyzetében és megvilágításában. Ha például végigmegyünk egy falu főutcáján, akkor az utat szegélyező fákat igen különböző távolságokban látjuk ugyan, de közel egyforma nagyságnak, a házakat fehéreknek látjuk és észrevesszük, hogy az alkonyi fény röttes világítást vet rájuk. Megkülönböztetjük a tehenek távoli hangos bőgését a közeli halk légyzümmögéstől. Mindez a legkevésbé sem tűnik fel csodálatosnak és mégis egyszerűen érthetlenné válik, ha utánajárunk annak, hogy a fizikai ingerek nyelvére fordítva, mi is az, ami érzékeinket éri. Ha műszerek segítségével megállapítjuk a különböző útszéli fák nagyságát, meglepődéssel fogjuk tapasztalni, hogy a távoli fák nagysága a közelinek alig egytizedét teszi, hogy az alkonyi pírban mutatkozó fehér házfal ugyanolyan fényt ver vissza, mint egy érett narancs felülete és hogy a távoli tehénbőgés csak törtrésze a légyzümmögés hangerejének. Mi idézi hát elő az észrevevések szabatosságát, amely a tárgyakat a róluk jövő fizikai jegyek számra, a helyzetüktől függő mozzanatával szemben olyanoknak ismerteti meg velünk, amilyenek azok magukban, a változásoktól függetlenül, a velük való cselekvő érintkezésben.

Sokáig ezt a kérdést fel sem vetették és ha felmerült, elintézték azzal, hogy hiszen tudjuk a házról, hogy fehér a fáról, hogy nagy, a tehénbőgésről, hogy hangos és így

emlékezetünk mintegy „jó irányban meghamisítja“ az érzéki adatainkat, biztosítva ezáltal a tájékozódás célszerűségét, amire csalóka érzékeink úgysem képesek. Amilyen megnyugtató ez az okoskodás az első pillanatra, olyan kevésbé áll helyt, ha igazolni akarjuk. Kísérleti helyzetben utánozva példánkat, megállapították, hogy a nagyság-, a szín-, a hangerő-állandóság és a velük rokon formaes más *állandóságok* akkor is kimutathatók, ha a megfigyelőnek fogalma sincs arról, hogy a kérdéses tényezők milyenek a megfigyelési feltételeken kívül (Hering).

Egy lap világosszürke papírt nappal is, szürkületkor is világosnak látunk, egy lap fekete papírt pedig feketének látunk nappal is, szürkületkor is, fényben és árnyékban egyaránt, jóllehet a fekete papír napfényben annyi fényt vet a szemünkbe, mint az árnyékban vagy szürkületkor mutatott világosszürke. Ez a jelenség minden felülethez kötött, tárgyon jelentkező színre nézve fellép, nem mutatkozik azonban az ú. n. síkszíneknél és térszíneknél, ahol felületi szerkezet nem vehető észre. A síkszínek, pl. az ég kékje és a térszínek, pl. az opálos köd, a mélységben határozatlanul elnyúló, laza, bizonytalan jellegűek, a tárgyszínek ezzel szemben felülethez kötött, feszes, határozott tagozódású benyomások. Tárgyszínt csak a tekintet vonalában, központi látásban veszünk észre, széli látásban ilyen nem lép fel. A színállandóság eltűnik, ha a tárgyszínt átalakítjuk sík- vagy térszínné, akkor is, ha a lokális ingerlés nem változik. A központi látásból a széli felé haladva (tekintetünk elmozdulásával) a színkonstancia rohamosan csökken. Ha központi látásban egy széles ernyő kisebb nyílásán át nézünk az imént színállandósággal látott tárgyra, akkor ennek színe elveszti feszes jellegét, a felületi szerkezet eltűnik és a nyílásban laza, ködszerű színt látunk, amely nem a tárgy közönséges színének, hanem a sugárzási viszonyoknak felel meg. Ilyen ernyőn át az árnyékos fehéret sötétnek, a napos feketét világosnak látjuk. A benyomások azonnal átcsapnak, ha az ernyőt elvéve szabad áttekintést nyerünk és a papírlapokat tárgyszínnel látjuk (Katz). Ilyenkor észrevesszük, hogy fehéret látunk árnyékban és feketét fényben. A tárgyszínből térszínt vagy síkszínt állíthatunk elő akkor is, ha a tárgyszínt nyújtó felületet az egész látómezőre kiterjesztjük. Egész látómezőnket egyöntetű ernyővel kitöltve az ernyő színe ködszerűvé, bizonytalan mélységűvé válik (Metzger). Az ilyen mezőben nem lép fel színállandóság.

A tagozatlan, nagykiterjedésű, térszín-jellegű benyomások a színesztétikus kölesönhatásoknak kedveznek (l. 5. §) és kizárják az érzéki állandóság fellépését. Színállandóság és vele együtt a tárgyszín jelensége csak ott mutatkozik, ahol a szín változatos tagozódású. Az ilyen gazdag tagozódású tárgyszínek jelentkezésekor vesszük észre azok megvilágítását (Gelb). A tárgyszín látása és

a megvilágítás észrevése korrelatív jelenségek. Megvilágítást akkor veszünk észre, amikor színállandóság van jelen. A színállandóság a felületi szerkezettel bíró tárgyszínek és a ráeső megvilágítás korrelatív észrevezését kísérő jelenség. Tagozódás hiányában nincs áttekintésünk a megvilágítás felett, a színállandóság eltűnik a tárgy és a megvilágítás észrevezésével együtt. A színállandóság következtében a fizikai sugárzást a tárgyak és a megvilágítás kettősségében éljük át, a tárgyak állandósága mellett a megvilágítás változásait vesszük észre.

Az egyéb érzéki konstanciajelenségek is azt mutatják, hogy valamely tárgyat a körülmények megváltozása esetében változatlanlanként veszünk észre, a körülmények megváltozását pedig mint illet külön tudomásul vesszük. Miként az alakokat a háttérrel szemben, a testeket a térben, úgy vesszük észre *a tárgyakat a közegben*. Közeg lehet nemcsak a tér, amelyben testeket vesszünk észre, hanem például a megvilágítás vagy egy kitartó zaj, melyből szavakat vesszünk ki, vagy tapintási példát véve, egy folyadék, amelybe belenyúlva, az ott úszó tárgyakat tudjuk megkülönböztetni. Az észrevezési tárgyak a közegben *változatlansági tendenciát* mutatnak, amit érzéki konstanciának nevezünk. A tárgyakon végbemenő változást rendszerint nem a tárgyon, hanem a közegben vesszük észre.

Kísérleti úton kikapcsolva a közeg-észrevezést, a változatlansági tendencia nem érvényesül. Ernyővel kikapcsolva a megvilágítási viszonyok felett való áttekintést, a színkonstancia eltűnik. Ha függőlegesen elhelyezett világító körlapot alulról felfelé tekintve nézünk, a perspektivikus eltorzulást nem látjuk, hanem formaállandósággal kört látunk, ferde helyzetből. De ha a kört fixálva, az utóképet homogén ernyőre vetítjük, meglepődéssel ellipszisalakúnak látjuk a képet. Szemünkkel egymagasságban levő vízszintes síkra függőlegesen állított ceruzákat a távolságukkal fordított arányban levő nagyságban látjuk. Ha azonban tekintetünkkel felülről letekintve áttekintést nyerünk a ceruzák elhelyeződése felett, akkor őket egyforma nagvoknak látjuk, különböző távolságban (Katona).

Míg az ösztönös érzékelésben az ember magamagát mint minden ingerrel egészében változót éli át, addig az érzékelés fejlődése során az egyén saját maga mindinkább elkülönül a környezetétől és magát mint a változások közepett állandó tényezőt éli át, a változásokat pedig a külvilág folyamatainak tulajdonítja. Ugyanígy különül el az észrevezésben az észrevett tárgy a környezetétől, a fel-lépő változásokat pedig nem a tárgynak, hanem valamely

közegnek — tér, megvilágítás — tulajdonítjuk. Az érzékelésnek ez a teljesítménye biztosítja a stabilis érzéki világkép kialakulását. Az érzéki benyomások stabilitásának biztosítását a hasonlóság észrevevése, az alaki tagozódás és a tárgyállandósággal korrelatív közegészrevevés látja el. Csak a stabilitást nyújtó érzékelés ad olyan képet a világról, amely az ember mozgását és cselekvéseit a külvilági tárgyak, folyamatok és közegek közt eligazítja és megismerést tesz lehetővé.

III. Az érzéki mező tagozódásának feltételei és hatásai.

10. §. Az érzékelés különféle teljesítményeit itt abból a szempontból vázoltam, hogy azok milyen mértékben közvetítenek stabilis, tárgyas benyomásokat. Az érzékelés teljesítményei egységes jelenségsorban bontakoztak ki előttünk, a szubjektív állapotokat közvetítő közérzésektől az állandóságot tanúsító észrevevésig. A testi helyzettségű benyomások, a színesztéziás és kovariációs kölcsönhatások, a fiziognómiás benyomások, az alakszerűség, a testesség, a tárgy- és közegészrevevés az egyes állomások, amelyeket érintettünk. Ebben a sorban haladva egyre határozottabban ragadjuk meg a külvilágot a maga sokféleségében. Az egyre tárgyasabb benyomások egyre kevésbé függenek a szervezeti állapottól, a hangulattól, a helyzettől stb. Ezzel a fokozódó tárgyasodással párhuzamosan változik az ingereknek az a tagozottsága, melyet az érzékelés meg tud ragadni. A közérzés teljesen tagozatlan benyomás és legfeljebb az ingerelt területet tudjuk a nem-ingereltől megkülönböztetni. A színesztéziás és kovariációs jelenségekben tagozódás mutatkozik, de a kölcsönhatások elmaradnak, ha a tagozódás változatos. A szervezeti állapotokkal és hangulatokkal kapcsolatos fiziognómiás benyomások egyöntetűen, nagy vonásokban tagolt jelenségek kíséretében lépnek fel, míg az alakot és hátteret megkülönböztető észrevevés részletes és változatos tagozódást előfeltételez. Méginkább bonyolult tagozódás szükséges a testeket és teret megkülönböztető észrevevésekhez. A tárgy és közeg megkülönböztetése pedig a felületi szerkezet és a környezet tagozódásának áttekintését kívánja. Tárgyasodás és változatos tagozódás iránt való érzékenység együttesen változó jelenségsorok.

Ilyen párhuzamosan változó jelenségsorok felfedezésekor a kutató funkcionális összefüggést tételez fel a változók között. Ha tehát választ tudunk adni arra, hogy

minek tulajdonítsuk a tagozódások fokozódását, akkor azt is meg fogjuk érteni, hogy mikép lép fel a közérzésekkel szemben a tárgyas észrebevés, hogyan különülnek el a szervezeti állapotunkra és a külvilági tárgyakra vonatkozó benyomások egymástól. A tagozódás észrebevésével együttjár a tárgyasodás, benyomásainknak az a sajátossága, hogy a külvilágban jelentkeznek. Ezt a jelenséget régebben úgy nevezték, hogy kivetítődés, amennyiben a bennünk lefolyó érzéki működéseket mintegy a külvilágba kivetítjük. Az utolsó §-ban majd megvilágítom, hogy mennyire célszerű kivetítődésről beszélni. Egyelőre azt kell leszögeznünk, hogy a tagozódások keletkezésének feltételeit nyomozva, megismerjük a tárgyi világ érzéki megragadásának, a „kivetítődésnek” feltételeit is.

Ha végigpillantunk az emberi szervezet érzékeinck sokaságán és azokat osztályozni próbáljuk, hamarosan feltűnik, hogy akármilyen szempontból osztályozzuk is érzékeinket, azok között sok tekintetben fokozati különbségeket fedezünk fel.

Anatómiai szempontból pl. megkülönböztethetünk: 1. szétszórt lokalizáltságú felvevőkészülékkel ellátott érzékeket, ilyenek: a) a test belsejében található szervi érzékek, izom-, ín- és izület- vagy erőérzék és a mély fájdalom-érzék; b) a bőrben és a nyálkahártyákon található hőérzék, a tapintás (érintés és nyomás), a vibrációérzék és részben a fájdalomérzék. 2. Körülhatárolt területen nagyjában egyenértékű idegvégződésekkkel rendelkező érzékek, mint az ízlelés, szaglás és egy ezekkel rokon problematikus érzék, melyet nazális ízlésnek, drymiozmius érzéknek, közös vegyi érzéknek neveznek. Ezt a ködre, füstre, párákra érzékeny szervet páraérzéknek nevezhetjük. 3. Központosított szervvel bíró érzékeket, így a hallás és az egyensúlyérzék szervei, melyek a fülben találhatók, ezenfelül a látás.

Amíg tehát a szervi érzékek, a fájdalom és az erőérzék az egész testben szerteszórt felvevőkészülékekkel rendelkeznek, a vibrációérzék a csonthártyákon, a hő- és a tapintásérzék a test felületén terjeszkednek, addig a szag-, íz- és páraérzék az orr, száj és garat vidékére szorítkozik, végül pedig önálló felépítésű szervvel bírnak az egyensúly, a vibráció, a hallás és a látás érzékei.

Ha felosztási szempontul az ingerfajokat választjuk, melyek az érzékszervet működésbe hozzák, akkor is találunk fokozati különbséget. A fájdalom-érzék pl. érzékeny hő- és mechanikai ingerekre; ezzel szemben a tapintás hőingerre nem érzékeny, ellenben sokkal kisebb intenzitású mechanikai ingerre érzékeny, mint a fájdalomérzék. A hőérzék a fájdalomérzékhez képest ugyancsak specializálódott hőingerekre, melyeknek igen kis különbségére válaszol. Amint a fájdalomérzék felfogható mint kevésbé

érzékeny hő- és tapintásérzék, úgy fogható fel a szervi vagy közérzék mint kevésbé érzékeny fájdalom-, erő- és páraérzék, amely reagál hőre, mechanikai ingerre, mozgásra és kémiai ingerre egyaránt. Maga a páraérzék nem egyéb, mint differenciálatlan, kémiai ingerre érzékeny szerv, melyhez képest a differenciáltabb szaglás gázban, az ízlelés pedig folyadékokban eloszlott anyagokra érzékeny. A hallás mechanikai ingerekre érzékeny, azonban sokkal kisebb mechanikai változásokra válaszol, mint a tapintás. A két érzék közötti átmeneti jelleggel bír a vibrációs érzék, mely pl. a süketek zeneélvezetét teszi lehetővé. Ezek az összefüggések adtak alkalmat arra, hogy az érzékeknek — legalább részben — egymásból való származásának hipotézisét felvegyék. A központosított felvevőkészülékkel rendelkező érzékek egyetlen ingerfajra specializáltak.

Minden érzék képes a szervezet állapotáról értesíteni (intero-recepció) a test belsejében szétszórót felvevőkkel rendelkező érzékek pedig csakis ilyen érzékelésre képesek, míg a körülhatárolt területen felvevőszervekkel rendelkező érzékek a külvilágban végbemenő folyamatokról is értesítenek (exterorecepció). Külvilági folyamatok érzékelése mint a testünk felületeivel érintkező vagy mint a távolban végbemenő adódhatnak. Az exteroreceptív érzékek (páraérzék, szaglás, ízlelés, tapintás, vibráció-érzék, hallás, látás) közül a látás, hallás és tapintás az ingermező (az ingerek térben és időben összefüggő aktuális sokasága) tagozódását messzemenő pontossággal ragadják meg, képesek egyszerre és egymás után nagy változatosságú észrebevésre, erősen tagozott benyomásokra vezetnek és az érzéki mező tagozódásában a külvilág tárgyszerű észrebevését adják. Míg a többi érzék elsősorban életérdekű működést fejt ki, addig ez a három — tárgyas észrebevést közvetítő érzék — a közvetlenül életérdekű működésen felül a megismerést is lehetővé teszi.

Pontos megjegyezni, hogy a három „legfejlettebb“ érzékünk — a tárgyas benyomásokon kívül — állapotszerű érzéseket is közvetít; gondoljunk pl. a szemképrázásra, a fülzúgásra, a kéjesen zsibbadó érintésre stb. Ahhoz, hogy tárgyszerű észrebevés jöjjön létre, az érzékek differenciálódásán kívül az ingerek megfelelő elrendeződésére, tagozódására van szükség, melyet a differenciált érzék meg tud ragadni. Tagozatlan, erős inger a fejlett érzékben is csak érzésekre vezet. Az érzékek kedvezőtlen vitalitású állapotában pedig tagozott ingermező jelenlétében is érzések lépnek fel. Az ideges, kimerült ember pl. ajtócsapásra összerezzen és közérzésszerű élményei támadnak (l. köv. §-t).

Láthatjuk, hogyha az érzékeket anatómiai szempontból osztályozzuk, olyan sort kapunk, amelyik a szétszórót területű és differenciálatlan érzékektől a mindinkább körülírt és ugyanakkor mindinkább központosított felvevőszervű érzékek felé vezet. Ha a fizikai ingerek szempontjából osztályozunk, akkor vannak érzékek, melyek többféle és vannak, melyek csak egyfajta fizikai energia be-

hatására lépnek működésbe. Az élmények szempontjából pedig vannak érzékek, melyek csak állapotszerű érzéseket keltenek, azután olyanok, melyek a testünkkel érintkező, továbbá olyanok, melyek a távolban végbemenő és tagozódással bíró folyamatokat ragadnak meg.

11. §. Az eddigieket úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember fejlődése során a belső szükségletekre és a külső behatásokra először törekvésekkel, majd ezekkel szövődő érzésekkel és végül észrevésekkel tud reagálni. Eközben egyre csekélyebb erősségű ingereknek egyre gazdagabb sokfélesége iránt válik érzékenyebbé. Ez a fejlődés a vak ösztöntől az öntudatos érzésen keresztül a külvilág érzéki megismeréséhez vezet.

Az állapotszerű, affektív káoszról az intenzitás- és világosságkülönbség adja meg az első megkülönböztetéseket (Börnstein). Ezek teszik lehetővé az ú. n. „felhősség” kialakulását, mely az érzékelésmentességtől, mint valami háttértől való elkülönülésnek első formája. V. ö. 4. §. A felhősség mintegy központosítja az érzéki mezőt, de ez a tagozódás egészen labilis. Az alap változásával változik a „felhős” természetű központ is és a szervezeti állapotnak csekély változása is elmosza a tagozódást. A tárgyi észre-
 vés fejlődésével a tagozódás mindig határozottabb és egyúttal állandóbb jelleget nyer az élményben: az alakok pregnanciája színesztéziás és kovariációs módosításoknak ellenáll. Az érzéki mező magasrendű tagozottsága esetében pedig a tárgyak messzemenő invarianciát mutatnak a közegekkel szemben, melyeket változásaikban, mint a tárgytól független, azokat körülvevő adottságokat veszünk észre. Az ember mindennapi megfigyelésében a tárgyak helyzetüktől, megvilágításuktól, környezetüktől nagy mértékben függetlenek. Csak az ilyen, a szemléleti világ stabilitását nyújtó érzékelés tudja a megismerésnek és ezzel a gondolkodásnak alapját megvetni.

A vázolt fejlődéstörténeti vonalat sokszor módunk van közvetlenül, gyors lepergésben megfigyelni, *leépülésben, felépülésben* egyaránt.

Féllátótéri vakság regenerálódásakor megfigyelték, hogy először a világosság érzése lép fel, mely kezdetben mint egyáltalán nem lokalizálható, állapotszerűen átélt megvilágosodás adódik. A következő teljesítmény a változásnak és mozgásnak észrevése, majd az irányokat tudják a betegek megkülönböztetni, míg legkésőbb a tagozódással járó forma-

látást, majd a felületek és színek s a megvilágítás észrevése lépnek működésbe (Riddock, Piéron, Poppelreuter, Goldstein).

A tapintás területén állandó, erős, tagolatlan, pontszerű ingerlés esetében *Stein* betegeinél rohamosabb, egészségeseknél lassúbb változást észlelt az érzékelésben. Az ingerelt terület szomszédságban egyre nagyobb környezetben emelkednek a tér-, idő- és intenzitás-különbségküszöbök, nemcsak a nyomás, hanem a hő- és fájdalompontokon is. Az ingerelt terület egyre nőni látszik és elveszti sajátos nyomásszerű jellegét, fellépnek hő- és fájdalomérzések is, melyek égővé, száróvá válnak. Azután mozogni kezd az érzés a végtagok felé, végül teljesen körülhatárolatlan érzelmi jellegű érzés fogja el az embert. A következő fok az érzés eltűnése és teljes érzéketlenség.

Ez a leírás az egész fejlődési menetet fordított sorrendben tartalmazza a körülírt tagozódású tárgyas észre-
vevéstől a diffúz, állapotszerű érzésen keresztül az érzés megszűnéséig.

Hasonló megfigyelések egész sorozata a következő elmélet felállításához vezet. A fejlődéstörténeti felépülés éppúgy, mint a patológiás leépülés és regenerálódás a szerveknek mennyiségi fejlődésén alapul. Minden új fok csak mennyiségi különbséget mutat az előzőkhöz képest, ami az érzékszervek működését illeti. Az élettan szempontjából mennyiségi természetű különbség az élmény szempontjából minőségi különbség lehet. A tapintás esetében pl. a nyomáspontok számának csökkenése kezdetlegesebb tapintási teljesítményekre vezet, elvész az anyag felismerése és az alak észrevése, mert folytonos tapintás nem lehetséges többé. A sűrűn fekvő érzéki pontok egészen más tulajdonságot vésztetnek észre, mint a ritkán fekvők. A durva felületet pl. a leépült bőrterület símának tapintja, mert azzal a tagozódás finomságait nem tudjuk kivenni. Ugyancsak mennyiségi változás az erősségi és az időbeli küszöbértékek emelkedése is, melyek pl. fáradáskor vagy központi idegsérülések alkalmával fellépnek. A legfontosabb időküszöb a kronaxia. Ez azt az időt jelenti, ameddig egy, a megérezhető leggyengébb ingernél kétszeres erősebb ingernek behatnia kell, hogy élmény vagy más reakció támadjon. Mennél kisebb ez az idő, annál nagyobb egymásutáni változatosságot tudunk az illető érzékkal megragadni. Az érzéki pontok ritkulása, a küszöbértékek és a kronaxia emelkedése az érzéki differenciálódás visszafejlődését jelenti, ami oda vezethet, hogy az érzéki tartalom teljesen tagozatlan lesz. A diffúz, kevésbé tagolt és kevésbé változatos érzéki adatok az érzé-

kek működésének mennyiségi kisebbsértékűségének eredményei.¹

Üexküll különböző rácson keresztül felvételeket készítettett egy városi jelenetről, utánozva az érzéki elemek különböző állapotoknál található különböző sűrűséget. Mennél kevesebb elemmel vették fel a képet, annál tagozatlanabb és egyöntetűbb lett a kép, melyen végül már csak két-három nagy sötét folt volt látható.

A fejlődéstörténeti sor feltárását befejező példaként még felhozok egy megfigyelést, mely az érzékelés teljesítményeinek gyors felépülését mutatja a reggeli felébredéskor való magunkhozterés esetében.

Gyakran megfigyeltem a következőt: félalomban az utcai kocsizörejt testemben érzett rázasként élem át és nyugalmat kívánok. Majd világos-sötét zegzugos gördülő vonalakat látok és továbbra is rázódást érzek. Azután egyre inkább hallásszerűvé válik az egész tűnemény, mindig hangosabb lesz, a fejemben szól, majd lassan kijebb hallok a zajt és tagozattabban, megkülönböztetek közeledő és távolodó zörejeket, végül a zaj jellegzetes tárgyas tulajdonságokat vesz fel és felismerem, hogy kinn kocsik zörögnek, én pedig felébredtem. Az ébredéskor fellépő első diffúz érzés sokszor törekvés-szerű. A fázás élményének előfoka pl. összehúzódasra, elbúvára való törekvés. A primordiális élmény ösztöntörekvés (Freud, Achelis, Székely).

Az érzékelés aktuális felépülésében tehát állandó szétkülönüléssel találkozunk: kezdetben az egyén állapotváltozása jelentkezik diffúz élmény alakjában. Majd színesztéziás élmény lép fel, amelyből egyre inkább elkülönül pl. a hallási mozzanat és már nem az egész szervezetben, hanem csak a fejben élünk át állapotváltozást, végül a közérzési mozzanat teljes elválásával az ingert mint a fejünkön kívül eredőt veszszük észre. Egyre specializálódik az élmény és ugyanakkor gazdagabb is lesz a hallási területen belül: irányokat veszünk észre, tagozódást és összetartozást, tárgyas zörejeket és ugyanakkor a magunk helyzetét is észre vesszük a tárgytól különállóan.

Ez a leírás ismét felveti azt a régi bölcséleti problémát, hogy mikép adódik a külvilág rajtam-kívülségének tudata? Hogyan vehetjük észre a külvilágot, mint magunkon kívül létezőt, mikor az észrevevés alapját tevő élet-tani folyamatok szervezetünkön belül játszódnak le? Mit

¹ Palágyi és az ő nyomán Klages, Buytendijk és mások szükségesnek tartják, hogy képzelt motoros folyamatok alakítsák az érzéki benyomásokat. Ez az elmélet azonban belesik abba a hibába, amit a régi dualista tanokról a 3. §-ban kimutattam.

mond a modern érzékeléstan a „kivetítődés“ ősi problémájáról?²

12. §. Az érzékelés nem passzív ingerfelvétel, hanem a szervezeti és környezeti fizikai hatások bonyolult sokaságához való szükségletszerű aktív alkalmazkodás, mely a benyomások sokféleségét az érzéki mező tagozódásában rendezi és lehetővé teszi a kivetítődést, vagyis a szervezeti állapotoktól nagymértékben független, a külvilágba helyezett, stabilis, egyszerű érzéki világkép kialakulását. A szervezeti állapotoktól való függetlenedés, vagyis a tárgyasodás — mint láttuk — lépésről-lépésre együtt halad az érzéki mező tagozódásával. Ez pedig tagozott ingermezőt és a tagozott ingermezőnek a megfelelően érzékeny szervek útján történő megragadását tételezi fel. A *kivetítődést* megértjük, ha belátjuk, hogy az érzéki mező tagozódása szükségképen magával hozza a benyomásoknak a szervezeten kívüli helyzettségét.

Az érzéki mező fokozódó tagozódásával háttérbe szorul az átélő egyén állapotváltozásának megérzése. A fizionómiás benyomásokban még érzelmi állapotok alakjában változik együtt az átélő egyén a környezeti változásokkal, a szinesztéziás érzékelésben is sokszor közérzésszerű vagy hangulati jellegű a benyomás, mihelyt azonban a tagozódás elég sokoldalú, az érzések és velük a kovariációk elmaradnak. A tagozódott benyomásokat ugyanis nem élhetjük át szervezeti állapotváltozásként, mert ennek előfeltétele bizonyos egyöntetűség az élményben. Amikor a szervezet nagyobb felületén egészen különböző dolgokat érzékelünk — a finom küszöbértékekkel dolgozó érzékek által megragadott változatos ingermező következtében —, akkor ez nem lehet az egyetlen és egységesnek átélt szervezet elváltozása, hanem egy, a szervezeten kívül végbemenő változatosság, amellyel szemben a szervezetet bizo-

² Köhler a kivetítés kérdését látszatproblémának tartja. Szerinte a saját szervezetünkre vonatkozó érzéki adatok a központi idegrendszernek egy körülírt területén mennek végbe ugyanúgy, mint ahogy körülírt területen mennek végbe valamely rajtunk kívül fellépő jelenségek, pl. a szemközti levő ház észrebevételének megfelelő élettani folyamatok. Ez a két terület egymást nem fedi, hanem egymáson kívül fekszik. Ebből adódik, hogy a két egymáson kívül levő agyterületen végbemenő élettani folyamatnak két egymáson kívül levő benyomás felel meg. Ez a hipotézis — nézetem szerint — nincs tekintettel arra, hogy valamilyen formában minden érzéki adat az énre vonatkozik és nincs tekintettel az összehasonlító pszichológiára, amely felmutat teljesen az ében végbemenően jelentkező érzéki jelenségeket, érzéseket, melyek a mai kultúremler érzéki életének is nagyobb részét teszik. L. 1., 7. és 11. §.

nyos mértékig invariánsnak érezzük. Ez persze nem jelenti azt, hogy tagozott érzéki mező pl. ne vezethetne érzelmi állapotokra. Ez gyakran megtörténik, de mindig csak úgy, hogy a tagozott mezőben valamely, a többi benyomástól elkülönülő tartomány, mint egységes egész hat ránk és kifejezés-jelleget öltve, fiziognómiás élményt kelt. Ez történik pl., amikor gyönyörködünk a zenében vagy egy épületben: a bonyolult formák egységes egészben rendeződve, a fenségesnek, a rendnek, a játékosnak benyomását keltik bennünk, ezt azonban — mint a fiziognómiás benyomásokban általában — nem magunknak, hanem a megragodott tárgynak tulajdonítjuk, ha valóban mi is érezzük a kérdéses állapotot. Tehát nem mi vetítjük ki a világba az állapotunkat, hanem a világ egy mozzanata teszi ránk azt a hatást, amit érzünk. Így vagyunk a tárgyas és a testes észrevevéssel is. Nem mi vetítjük a benyomásainkat egy rajtunk kívüli térbe, hanem a tárgyak és testek teszik ránk a rajtunk-kívüliség benyomását. Ahogy az érzéki tárgyaknak állandósági tendenciája van és őket a környezetüktől, a körülvevő közegtől messze-menő függetlenségben vesszük észre, észrevéve a közegek változásait, úgy lép fel a mi magunk elkülönülése a környezetünktől, az állapotaink örökös változásaitól való függetlenedés, észrevéve, hogy a változások a környezetben mennek végbe. Ahogy az érzéki benyomásaink rajtunk kívül levőkként jelentkeznek, úgy lép fel a saját-magunk állandóságáról és folytonosságáról való élményünk. A külvilági folyamatok észrevevése és önmagunk állandóságának érzéki megismerése éppúgy korrelatív jelenségek, mint az érzéki konstanciajelenségekben a tárgyak és a közegek észrevevése. Az egyszerű tagozódásra való törekvés, amit az alaki tagozódás és testes észrevevés megbeszélésekor megismertünk, a „kivetítődés” létrehozásában is szerepel. Önmagunk egyszerre soknemű és gyorsan váltakozó állapotváltozása a benyomásoknak olyan bonyolult elrendeződése volna, amit elkerülünk és így a szervezet állandóságának érzése lép fel, a soknemű váltakozást pedig a szervezet környezetében végbemenőként vesszük észre. V. ö. 8—9. §.

A szervezeti állapot érzésének és a környezeti változás észrevevésének elkülönülését jól megfigyelhetjük azokban az esetekben, melyeket az előző §-ban elemeztem. A reggeli felébredéskor egyideig a magunk közérzési és érzelmi állapotváltozásaiként éljük át a benyomásokat, míg egyszerre — az érzéki mező tagozódásának túlbonyolódásakor — az

élmény mintegy átcsap (miként az ú. n. felboruló ábrák esetében ismert [l. lejjebb]) és szembe találjuk a magunk invariáns állapotának érzését a környezeti váltakozás észrebevételével. Egyes esetekben a feltételek annyira határesetet alkotnak, hogy a benyomások egymást változtatják. Mindnyájan ismerjük a máltai keresztet, 4 fehér és 4 vörös ágával. Ezt az ábrát hol úgy látjuk, hogy a fehér alapon vörös ágak ugranak előre, hol pedig úgy, hogy az ábra „átcsap“ és fehér ágakat látunk az alatta elhúzódó vörös alaptól elkülönülten. A kétféle benyomás gyors egymásutánban váltakozik, szinte önkénytelenül. A feltételek ugyanis mindkét elrendeződési módot lehetővé teszik és pedig közel egyforma mértékben. Az érzéki magatartásnak egészen jelentéktelen módosulásai azután hol az egyik, hol a másik elrendeződést részesítik előnyben. Ismertetek egy példát a szóbanforgó probléma területén is, melyben a feltételek határesetet eredményeznek az állapotérzékelés és a külvilági észrebevétel között. Zajló folyó fölött áthajolunk a híd korlátján és lefelé nézünk. Ilyenkor vagy az a benyomás áll elő, hogy magunkat állva érezzük és a jégtáblák sodródó mozgását látjuk alattunk elhúzódni, vagy pedig mozdulatlan jégmezőt látunk és magunkat érezzük szédülésszerűen lebegve, amint előrehaladunk. A zajló folyó alaki tagozódásának csekély elváltozása, pl. egy szabálytalan folt megjelenése elég ahhoz, hogy utóbbi benyomás átcsapjon az előbbi, a mozgást a külvilágba „kivetítő“ benyomássá.

Mennél inkább finomodnak érzékeink a differenciálódás során, a küszöbértékek leszállása, az érzéki pontok sűrűsödése, a kronaxia csökkenése stb. által, annál nagyobb a szervezetre hatásos ingerek sokasága. A számos bonyolultan változó inger az állapotszerű érzéseket mind bonyolultabbá, káotikusabbá és kevésbé egységesé teszi. Az érzékelésben uralkodó egyszerű elrendeződésre és áttekinthető benyomásokra vezető tendencia odairányul, hogy a bonyolult benyomás az invariánsnak átélt szervezeten kívül nyerjen elrendeződést, ahol alaki tagozódást nyer a benyomások sokfélesége. Ebből most már megérthetjük, hogy egyenes összefüggéssor vezet a diffúz állapotokat megérző közérzésektől a testeket és közegeket megkülönböztető külvilági tárgyias észrebevételig. Ezzel az összefüggés-sorral — mint láttuk — az érzéki mező tagozódása párhuzamosan változik. Az érzéki mező tagozódásának az érzékek működésében található mennyiségi tényezők a feltételei. Az érzéki mező fokozódó tagozódásának az a hatása, hogy az énnel és környezetének az érzésekben mutatkozó differenciálatlan egysége az ént és a külvilágot élesen megkülönböztető, tájékozódó és gyakorlati tárgykezelő magatartást lehetővé tevő észrebevétel alakul ki. Ilyenformán előttünk áll az érzések és az

észrevések lélektani összefüggése és választ nyertünk arra a kérdésre, amit a 3. §-ban felvetettünk, t. i., hogy milyen feltételek mellett vezet az érzékelés egyrészt a saját állapot, másrészt a külvilág tárgyi vonásainak megragadására.

A külvilág észrevése tehát a tagozott ingerekre lehetővé vált szükségletszerű aktív állásfoglalásból ered. Az érzékelés egyre alakul a világhoz. Benyomásainkat nem mi vetítjük a világba, hanem a világ váltja ki belőlünk a rá vonatkozó benyomásokat, melyeket szervezeti állapunktól és hangulatainktól nagymértékben függetlenül élünk át. Érzéki eredetű nemcsak az állapotérzés, hanem a kifejezések és a hasonlóságok, a változás, a mozgás és a viszonyok, valamint az alakok, a testek és közegek észrevése is. Az érzékelés egyes teljesítményszakaszainak összefüggése arra mutat, hogy érzékeinkkel mindig finomabb tagozódások megragadására törekszünk. Ez egyúttal arra is rámutat, hogy a tagozódások, melyeket viszonyok és alakok, folyamatok és tárgyak formájában átélünk, a világban valóban — és érzékelhetően — fennállanak és nemcsak a szubjektum alkotásai.

Az ismeretelmélet bölcséleti helyéről.

Az Athenaeum 1934. évi 1—3. füzetében Varga Sándor érdekes tanulmányt közöl *Az ismeretelmélet fogalma és funkciója* címén. Ebben, úgy hisszük, teljes joggal kívánja minden tudománynak mint tudománynak, tehát a tudományos bölcseletnek is, ismeretelméleti megalapozását. Minden ismeret, akár szaktudományi, akár bölcséleti, éppen ismeret s mint ilyen meg kell hogy feleljen annak a struktúrának, amely az ismeretet általában jellemzi és azoknak a tudományos tételeknek, amelyek ezt a struktúrát megállapítják: ezek pedig az ismeretelmélet tételei. Eddig Vargának kétségtelenül igaza van. Ezt az igazságot azonban Varga Sándor azzal a megállapítással kapcsolja össze, hogy tehát az ismeretelmélet minden bölcséleti és szaktudomány végső tudományos előfeltétele, azaz a legalapvetőbb bölcséleti tudomány, amely még a logikának is — amennyiben nem azonosulnak — alapja és amelynek ez a legalapvetőbb mivolta legkevésbé vitatható el esetleg valamely metafizika által. A metafizika különben sem lehet igazolt bölcsélet, azaz tudomány. Ezekben a megállapításokban Varga már egyoldalúan értelmezi igaz alaptételét és ezért, nem véve figyelembe annak valamennyi lényeges vonatkozását, helytelen következtetést von le belőle. Ezért szükségesnek látszik megállapításainak kiegészítése és részben helyreigazítása.

Amikor tudományt csinálunk, ennek egész tárgyát, vagyis az egész realitást, mindazt, ami valamiképen fennáll, megismerjük és csak mint megismerésünk eredményét foglalhatjuk össze. Ennyiben a megismerés mindenféle tudománynak és bármiféle fennállás tudományos tárgyává lételének végső előfeltevése. Ez a megismerés azonban éppen a konkrét, tényleges, valóságos ismerési aktus; és közvetlen tárgya a konkrét, tényleges, valóságos ismeret. Ebben a tekintetben tehát a tényleges megismerés minden tudomány és tudományos tárgy előfeltevése: ez azonban csak azt a tautológiát jelenti, hogy tudományos, vagyis igazolt ismereti tárgy bármi éppen csak a tényleges ismerésen keresztül és mint a tényleges ismerés tárgya lehet.

A tényleges ismerésaktus és ismeréstárgy azonban nem az ismeretelmélet. Az ismeretelmélet az a tudományág, amely magát a tényleges ismerésaktust, ennek lehetőségét, érvényét, terjedelmét és ismeréstárgyát teszi vizsgálat tárgyává és akarja ilyen módon megismerni, ismerés tárgyává tenni: vagyis az ismeretelmélet az ismerés igazolt megismerése. Ebben a tekintetben az ismeretelmélet természetesen az ismerés reális mivoltához van kötve, hiszen éppen ezt kell és akarja megragadni, megismerni. Mi a megismerés? A megismerés a valóságos ismerő alany egyik fajta valóságos aktusa, amellyel az alany valamiféle, megismerésétől függetlenül létrejött és fennálló realitást, a megismeréstől intendált tárgyat meg akarja ragadni, meg akarja ismerni, azaz egyúttal ismerési tárggyá

is akarja tenni; és pedig valahogyan a tárgynak az ismeréstől független mivoltának megfelelően, azaz igazság szerint. Ha a megismerés aktusa maga hozná létre az ismerés tárgyát, nemcsak mint ismereti tárgyat, hanem mint általában fennállót, akkor nem megismerő, hanem teremtő, létállító aktus volna; ha pedig nem a tárgy általában fennálló voltának megfelelően ismerné meg, akkor éppen nem volna az *illető tárgy megismerése*: az illető tárgyon és a megismerésen egyaránt hangsúly van.

De ha ez így van, akkor a megismerésnek *mint realitásnak, mint a redlis alany redlis aktusának*, vagyis az ismeretelmélet intendált tárgyának, amelyet az ismereti tárggyá óhajt tenni, nyilvánvalóan objektív előfeltételei vannak. Hiszen a tényleges megismerés a valóságos ismerő alany valóságos aktusa, amely intendált tárgyat igazság szerint ragadja meg; a megismerés *általában*, illetőleg ennek speciális fajtái, vagyis az ismeretelmélet intendált és később ismereti tárgya, pedig minden tényleges megismerésre, illetőleg ennek egyes fajtáira egyetemesen érvényes, reális alkat. Már pedig ilyen módon kétségtelen, hogy a valóságos alany valóságos megismerésének mivoltát nem tudjuk megismerni, ha nem tudjuk, hogy mi az alany, mi az aktus, elsősorban pedig mi a valóság: vagyis az ismeretelmélet tudományos feladata megoldásának szükség-szerű és nélkülözhetetlen előfeltevése a valóság általános és alapvető struktúrájának, elveinek ismerete. Ez az ismeret pedig az alapvető, bölceleti valóságtan eredménye, amely nem más, mint éppen a metafizika. Az ismerés mivoltára, de ezzel egyúttal lehetőségére és terjedelmére vonatkozó minden megállapítás tehát mindaddig tökéletesen a levegőben lóg, amíg nem tudom, mi a valóság általában: mert addig azt sem tudhatom, mi a valóságos alany valóságos megismerése. Ha tehát a metafizika mint tudományosan igazolt alapvető, bölceleti lételmélet lehetetlen, akkor a bölceletileg igazolt ismeretelmélet is alapjában lehetetlen; legfeljebb mint valami tisztára pozitívisztikus, egyes ismerések megkönnyítésében ad hoc használatra összeállított gondolat-ökonómiai tételrendszer, vagy tárgvilág megalapozatlan spekuláció, azaz éppen a szó rossz értelmében vett spekulatív ismerésmetafizika volna tárgyalható.

Itt válik világossá Varga gondolatmenetének dilemmája: mert vagy van tudományos metafizika és ez lehetővé tesz tudományos ismeretelméletet, vagy nincs tudományos metafizika és akkor lehetetlen a tudományos ismeretelmélet. Mind ez pedig azért van így, mert a metafizika valóban az ismeretelmélet előfeltevésének bizonyult vizsgálati tárgyának természetén keresztül: a valóságos ismerőt és valóságos ismerésének mivoltát a valóság alaphatározmányainak ismerete nélkül nem ismerhetjük meg. Ilyen módon a metafizika, az alapvető bölceleti lételmélet az ismeretelmélet előfeltevése *tárgyi alapon*, a metafizika tárgyának az ismeretelmélet tárgyával szemben fennálló reális előfeltevés volta miatt. Az ismeretelmélet, mint minden ismerésről érvényes ismeretet adó tudomány, a metafizikai megismerés mivoltát és módját is megismeri és

tudományosan meghatározza: ennyiben az ismeretelmélet viszont a metafizikának mint tudománynak előfeltevése, vagyis nem tárgyának, nem is e tárgy konkrét megismerésének, hanem e tárgy konkrét megragadási, megismerési módja *tudatosulásának*; mert az ismeretelmélet igazságai minden tudományalkotásra, így minden metafizikai és általában bölcséletire is érvényesek. Ez a prioritás tehát csak „mi felénk“ áll fenn, nem tárgyi alapú, „természetileg“ fennálló, ahogyan Aristoteles mondaná; és mi felénk is csak bizonyos szempontból áll fenn, más tekintetben, amint láttuk, mi felénk is a metafizikai megismerés az első. Mind ennek eredménye pedig az, hogy a tudományos ismeretelmélet lehetősége tárgyi alapú előfeltevésének, a tudományos metafizikának a lehetőségével áll vagy bukik. Metafizika nélkül alapvető ismeretelméleti megismerés tárgyilag lehetetlen, viszont a tényleges metafizikai megismerés ismeretelméleti megalapozás nélkül is lehetséges és ez az utóbbi csupán a konkrét metafizikai megismerés teljes tudományos öntudatosulását és így tudományos módszertani igazolását adja.

Itt azután, e dilemma belátása és megoldása után már az a kérdés nyomul előtérbe, miért veti el Varga igazolás nélkül a metafizika tudományos voltának még a lehetőségét is? Beszél — és pedig teljes joggal — koráramlatokról, divatokról a filozófia történetében is; ezeknek fontosságát is elismeri; azt is látja, hogy korunkban a közelmúlt ismeretelméleti divatja után megint a metafizika divatos. Csupán az nem világos, miért volna ez tudományos tekintetben aggasztó? Nyilván csak azért és akkor, mert és ha a metafizika mint tudomány lehetetlen és tudományos igényei a filozófia kompromittálására vezethetnek. Különben elvi aggodalom nem indokolt: mert egyes tényleges metafizikai torz irányok éppen úgy kompromittálhatják a filozófiát a nem elég mélyen látó szemében, mint egyes torz ismeretelméleti irányok, vagy mint egyes torz szaktudományi irányok a szaktudományt. Varga aggodalma valóban elvi: kimondottan a tudományos metafizika lehetetlenségéről vallott felfogásából fakad. Itt azonban egy fontos kérdés merül fel: Varga ezt a lehetetlenséget semmivel sem igazolja, sőt ilyen igazolásra még csak rá sem mutat, csupán egy tudomány és metafizika kölcsönös kiegészítésére vonatkozó rickerti „heterotetikus principiumot“ említ, amelyből persze mint követelményből folyik a tudományt kiegészítő metafizika nem tudományos jellege. De miért és milyen alapon állítható ez? Milyen alapon állítható elvileg, hogy tudományos megismerés nem terjedhet az úgynevezett transzcendens szférákba? Ezt igazolni kell. Egy ilyen elvi igazoláskísérletet megpróbált Kant, kimutatni törekedve, hogy új tudományos ismeret csak szintetikus ítélet útján nyerhető, a szintetikus ítélet tudományos ismereti érvényű megalkotása transzcendens, vagyis a lehető tapasztalás határán túl lévő tárgyakról pedig lehetetlen. Tudtunkkal azóta sem történt a kantihoz *hasonló elvi mélységű*, de azzal szemben *lényegileg új* igazolási kísérlet erre az állításra vonatkozóan: a kanti

tétel viszont nemcsak hogy nem evidens, hanem igazolhatóan téves annyiban, hogy szintetikus ítélet egyáltalában nincs és lehetetlen; minden ítéleti úton való ismeretgyarapodás is analitikus ítéletek útján történik; ezek pedig a közvetlen tapasztalati adottságok lehetőségéhez elengedhetetlenül szükséges előfeltevések felfedésével és kimutatásával a lehető tapasztalás határán túl levő metafizikai tárgyakra, alapvető lételekre nézve is szükségszerűen érvényes, a legszigorúbb tudományos értelemben igazolható metafizikai megismerésekhez és tételekhez vezetnek.¹ Vargának tehát az imént felsorolt állítások evidens tévességén kívül vagy a kanti igazolási kísérlet evidens igazságát, vagy más, hasonló eredményű evidens tételt kell igazolnia, hogy a tudományos metafizika lehetetlenségét tudományosan állíthassa: különben az ilyen állítás nem lehet tudományos, vagyis Varga követelése szerint is szigorúan igazolt tétel, hanem csak előítélet. Amíg viszont a fent említett, Kant igazolási kísérletét világosan megcáfoló és a metafizika tudományos lehetőségét világosan kimutató tételek érvényeseknek mutatkoznak, addig a metafizika és vele együtt immár az ismeretelmélet tudományos lehetőségét nyugodtan elfogadhatjuk és mindkettőnek minél teljesebb tudományos kiépítését egyaránt követelhetjük; egyúttal el kell fogadnunk a két tudományág jellemzett viszonyát, amely szerint a metafizika az ismeretelmélet tárgyi alapú előfeltevése, az ismeretelmélet pedig a metafizika igazolt kiépítésének bizonyos értelemben vett módszerbeli előfeltevéseit szolgáltatja. Ami végül még egyszer a filozófiában jelentkező divatokat illeti, a bölcsellettörténeti áttekintés azt mutatja, hogy az emberiségnek legnagyobb filozófusaitól évezredekken át tradicionálisan képviselt, sokféleképpen igazolt és tudományos kiépítéssel is realizált meggyőződésével szemben, hogy a transzcendens valóságot megragadó tudományos metafizika igenis lehetséges, néhány a bölcsélet történetében kétségtelenül nem elsőrangú szkeptikusan és pozitivistán kívül Kant az egyetlen nagy filozófus, aki ilyen metafizikát elvileg lehetetlennek tart; és utána is csak a kantianusok egy része követi ebben, vagy próbál rajta túltenni, de ezek között Kanthoz fogható nagyság nincs. Kant esete viszont kortörténeti és lélektani, valamint problémaelméleti szempontból teljesen megérthető. Ezek mellett a történeti tények mellett elvileg lehetséges, de mindenesetre nagyon feltűnő volna, hogy a legelsőrendű bölcselők egész sora Kant előtt és után ilyen alapvető kérdésben szinte egész tudománya létjogosultságát illetően tévedett volna. Hogy tényleg nem így áll a dolog, azt a megelőző tárgyi vizsgálat igazolhatta.

Teljesen analóg a helyzet az ismeretelmélet és a tiszta logika között. Ismerés csak az olyan valóságos aktus, amely intendált tárgyát ennek megfelelően, „igazság szerint“ ragadja meg. Ezen az ismerési igaz-

¹ Erre vonatkozólag lásd a szerző *Grundlegung der Philosophie I.* (1926) és legközelebb megjelenő *Bölcséleti alapvetés* című munkáinak idevágó fejezeteit.

ságon keresztül az igazság az ismerésnek megint csak tárgyi előfeltevése, amely nélkül az lehetetlen. Az igazság általános természetét és ezzel együtt az ismerési igazság elvi alapjait pedig az a tudományág vizsgálja, amelyet tiszta logikának nevezünk. Ebből megint az következik, hogy a tiszta logika az ismeretelméletnek nemcsak segéd tudománya, hanem tárgyi alapú előfeltevése, amely mint ilyen persze mindig egyszerűbb tárgyat vizsgál és ennyiben egyszerűbb alkatú tudomány. A komplexebb realitást, a valóságos megismerést vizsgáló ismeretelmélet ennyiben tényleg teljesebben lát, de és éppen ezért is tárgyi alapú következménye a tiszta logikának, amelynek mint tudománynak és konkrét tudományos kiépítésének megint viszont bizonyos értelmű módszertani előfeltevése.

Ezekben törekedtünk Varga fontos fejtegetéseit, amennyiben szükségesnek mutatkozott, kiegészíteni és némileg helyreigazítani: egyúttal reméljük, hogy az ő bölcséleti tanulmányai is nagyban hozzájárulnak a magyar filozófiai vizsgálódásnak mind ismeretelméleti, mind metafizikai és további filozófiai téren is szükséges és helyes, egyesült erejű munkájához, amelynek európai hivatásáról és jelentőségéről olyan szép szavakban emlékezik meg Halasy-Nagy József az Athenaeum ugyanazon számában közölt mély szemléletű Madách-tanulmányában.

Báró Brandenstein Béla.

Prima philosophia.

Bevezetés. Melyik az első tudomány? A tudományok objektivitásának kérdésében külön kell tartanunk két szempontot: a bennük tartalmazott tételek objektív igazságának kérdését a *rendszer* objektivitásának kérdésétől. Ez az utóbbi abban áll, hogy vajon bizonyos igazságokat csak mi — szubjektív szempontból — egyesítünk-e egy tudománnyá vagy azok objektíve is rendszert alkotnak (az utóbbi esetben az objektív tételrendszerhez úgy viszonyulna az emberi tudomány, mint a plátói ideához a részesülő tárgy). A két eset nem zárja ki egymást: az igazságok valóban alkotnak objektív rendszereket, sőt nincs olyan szubjektív szempont, amely ne lenne egyszersmind objektív rendszeralkotó tényező (így az a-val kezdődő szavak jelentései is objektív csoport), de több különböző szempont ugyanazokat az igazságokat más és más rendszerek tagjává avatja s így a tudományalkotó *embernek* joga van a szempontok közt válogatni. A válogatás elve, hogy egy tudomány homogén legyen és saját területén lehetőség szerint autonóm.

1. A filozófia meghatározására a szaktudományokhoz való viszonyból kiindulni két okból már eleve aggályosnak látszik. Először: vajon lehet-e önálló az a tudomány, amely még definícióját is (amely célkitűzését jelenti) csak más tudományok segítségével hívásával tudja fölláttítani? Másodszer: lehetséges, hogy a filozófia *lényege* egész más

síkon fekszik, mint különbsége, *specifikuma* a szaktudományokkal szemben. (A specifikum fogalma a relációból ered, a lényeg független a relációtól. A lényeg és differencia nem azonos: két individuum lényegét nem az egymástól való különbségük adja, ha a különbség a lényegből adódik is.) A filozófia tudományát önállóan kell meghatározni ép úgy, mint a többi tudományokat.

2. A két általános aggályt figyelmen kívül hagyjuk; nézzük, mit jelent a filozófia, mint a szaktudományok előfeltevéseit kutató tudomány. A filozófiának ez a fogalma az, amelyre Pauler Ákos rendszere épül. A szaktudományok foglalkoznak létező tárgyakkal anélkül, hogy „a létezőt” kutatnák, használnak következtetési formákat anélkül, hogy ezek mibenlétét vizsgálat alá vennék: az elsőre a metafizika, a másodikra a logika a hivatott. (Az esztétikát és az etikát nem lehet a szaktudományok előfeltevéseihez kapcsolni. Ha a tudományos munkának van is etikai értéke és a tudományos mű vagy igazságrendszer bír is eszteticitással, magának a tudománynak, különösen ha objektív tételrendszert értünk rajta, nem előfeltevése egyik sem; de még az emberi produkciónak sem.) A metafizika és a logika is általuk tovább nem vizsgált előfeltevésekre építenek — a dolog általában, a viszony, osztály stb. —, ezekkel kell egy külön filozófiai diszciplinának foglalkoznia. Ez lenne az ideológia.

3. Ez az elgondolás két kételyt támaszt. Először is: ha a metafizika és a logika is előfeltevésekre épül, mi címen soroljuk őket a filozófiába és miért nem a szaktudományok közé? Csak azért, mert más tudományok előfeltevéseit vizsgálják? De ilyen viszony szaktudományok közt is van (általános biológia és egyes természetrajzi tudományok). A logika talál kibúvót: ő *minden* tudomány előfeltevéseit vizsgálja; de metafizika nélkül megállhat szaktudomány (pl. matematika). Ha meg a logikának minden tudomány előfeltevéseivel van dolga, akkor az ideológiáéival is s így az nem áll fölötte.¹ Bárhogyan is van, ez a belső rétegeződés a tudomány egységét lehetetlenné teszi. A pauleri rendszerben valóban találunk olyan diszciplinát, amely minden tudomány előfeltevéseivel (logika, ideológia), olyat, amely csak némely tudományéival (metafizika) és olyat, amely egyikéivel sem (esztétika, etika) foglalkozik. Ezek után világos, hogy *ha van* elv, amelynek alapján ezek a diszciplinák „a filozófia” egységes neve alá foglalhatók, ez az elv nem a szaktudományok előfeltevéseinek vizsgálatában keresendő, ha pedig nincs ilyen elv, akkor az itt filozófiának nevezett alaptudomány kénytelen egyes eddig hozzánőtt testrészeitől megválni.

¹ Moór Gyula „A filozófia mibenléte Pauler szerint” című értekezésében (Athenaeum, 1933, 240—269. l.) kimutatja a logika és ideológia kiemelkedő helyzetét a pauleri rendszerben (249. l.), amelyben sem a metafizika (245. l.), sem az etika és esztétika (252. s. köv. l.) nem foglal hasonló jogon helyet.

4. A második kétely a következő: Az, hogy egy szaktudomány kialakult a történet folyamán, semmit sem árul el előfeltevéseinek helyességéről. A filozófia vagy csak az előfeltevések kiderítésére irányuló reduktív műveleteket végzi el, vagy fölveti a preszuppozíciók jogosultságának kérdését is. Előbbi esetben fikciók, áltudományok kelep-céjébe eshetik. A valóságtudományok a valóság létét, az értéktudományok az érték fennállását teszik föl, de ez még nem hoz döntést abban a kérdésben, hogy vajon ezek a föltevések helyesek vagy azok a tudományok fikciók. Emellett, minthogy elvileg még végtelen sok ilyen tudomány lehetséges, arra sincs kilátás, hogy az ilyen alapokon álló filozófia zárt rendszer lehessen: csak egy hipotetikus kombinációs műveletté válnék, amely egyrészt nem rendszer, másrészt a szaktudományoknak sem ad biztosabb alapot, mert az igazság csak föltételes formában foglalkoztatja. Ha pedig fölveti a jogosultság kérdését, akkor ez a következő lehet csak: *bizonyos-e* ez vagy az az előfeltevés?

5. Elsősorban a bizonyosság fogalmát kell tisztáznunk. Bizonyosságnak nevezhetünk egy szubjektív állásfoglalást valamely igazsággal szemben. Az ilyen bizonyosság mindig csak arra a szubjektumra nézve áll fenn, amely „bizonyos“ az illető igazságban, ennél fogva mihelyt objektív rendszert akarunk megalapozni, azaz olyat, amely egyáltalában nem függ semmiféle elgondoló személytől, ez a bizonyosság nem szolgálhat támaszul. Kérdés, beszélhetünk-e „objektív bizonyosság“-ról? Ez ellen az szólna, hogy az igazságok — objektíve tekintve —, mind egyformán igazak, úgyhogy egy bizonyossági fokozat megkülönböztetése csak emberi szempontból jöhet szóba. Ez azonban tévedés. Az igazságok kétségtelenül egyformán igazak, de egy szempontból, amelyet ezentúl éppen objektív bizonyossági szempontnak nevezünk, különbség van köztük. A bizonyíthatóság ugyanis objektív viszonyokon alapul. Ha egy tételt nem tudunk bizonyítani, ez jelentheti, hogy *a)* nem igaz, vagy *b)* igaz és bizonyítható, csak még nem ismerjük a bizonyítás módját, vagy *c)* igaz, de bizonyíthatatlan. Semmi nem készítet arra, hogy minden igazságot a *b)* csoportba helyezzünk.

6. Bizonyítani ugyanis annyit jelent, mint egy tételt más bizonyos tételek szükségképi következményének kimutatni. Objektív oldaláról nézve ez azt jelenti, hogy bizonyíthatónak olyan tételt nevezünk, amely *bizonyos* alaptételek következménye. Természetesen ezeknek az alaptételeknek a bizonyosságát sem szubjektív meggyőződésünkben keressük. (Ezért nem ajánlatos az evidencia szó használata, amely a „valakinek evidens“ fogalom szubjektív jellegét hordozza magában.) Objektív kritériumnak kell az objektíve bizonyos alaptételeket jellemeznie. Egy tétel sem rendelkezik azonban önmagában olyan vonással, amely bizonyosságát garantálná; úgyhogy abszolút bizonyosság tulajdonképpen nincs is. A tételek közös tulajdonsága, hogy előfeltevéseik vannak; ezek közül minden tétel mögött — a maga speciális előfeltevé-

sein kívül — olyanok is állnak, amelyek *minden lehető tétel* előfeltevései. Ez azt jelenti, hogy vannak olyan tételek, amelyeknek bizonyossá-gára minden tétel épít. Ezeket tehát objektív kritérium emeli minden más tétel fölé bizonyosság szempontjából; ezeket nevezzük objektíve bizonyos alaptételeknek. Bizonyíthatók — és ezáltal egyben bizonyo-sak — ezeken kívül még azok a tételek, amelyek ezekből következnek. Minthogy pedig számos olyan igazság lehetséges, amely nem következ-ménye ezeknek az alaptételeknek, lehetségesek objektíve nem-bizonyos igazságok. Tehát az igazságok közt nemcsak szubjektív, hanem objek-tív bizonyossági különbséget is tehetünk (sőt bizonyossági skálát is megállapíthatunk, amennyiben az egy előfeltevésből bizonyítható tétel „bizonyosabb” mint az, amelyet még egy előfeltevés segítségével bizo-nyíthatunk, holott mindkettő lehet egyformán *igaz*).

7. A minden lehető tétel előfeltevéseit el kell fogadnunk. Nélkü-lük ugyanis minden állítás vagy tagadás lehetetlen; ami nemcsak szá-munkra áll, hanem megvan az embertől független érvénye is: ha egy-általában van igazság (pozitív vagy negatív), akkor ezek a tételek is fennállnak, ha ezek a tételek nem állnak fenn, akkor egyáltalában semmi nem lehet sem igaz sem téves.

8. A végletes szkepszis megtagadhatja ezeknek a bizonyíthatat-lan tételeknek elfogadását, egyben azonban minden állításról le kell mondania. Ha egyáltalán tudományt akarunk alkotni, sőt ebben az esetben, ha egyáltalán valamely igazságot föl akarunk tenni, ezt a kon-cessziós lépést meg kell tennünk: bizonyíthatatlan igazságot fogadunk el. Annyi biztos, hogy tévedésbe vele nem jutunk, mihelyt ugyanis téves-ség van, ezek az igazságok is vannak.

9. Semmi nem jogosít fel azonban újabb koncessziókra. Úgyhogy itt egyelőre meg kell állnunk: *csak* azokat a bizonyíthatatlan tételeket fogadjuk el, amelyek nélkül az igazság fogalma is abszurd lenne. Köz-ben azonban nem szabadultunk meg egy másik előfeltevéstől; amikor azt mondjuk, hogy vannak tételek, amelyeket minden igazság *feltesz*, itt ismét az irracionáléba ütközünk. Anélkül ugyanis, hogy bármivel bizonyítani tudnánk, a tételek közti logikai viszonyt ismertük el.

10. Kérdés: meg kell-e tennünk ezt a koncessziót is? Mi a követ-kezménye, ha tagadjuk vagy kétségbevonjuk ezt a logikai viszonyt? Elsősorban le kell mondanunk előző eredményeinkről, amelyeket arra építettünk, hogy minden tétel *feltesz* bizonyos alaptételeket. Most az a helyzet — miután nem ismerjük el a „feltesz” szó értelmét —, hogy az egyes tételek megállnak számunkra önmagukban. Azonban ugyan-ekkor nincs kritériumunk, hogy igaz voltukat eldöntsük: a logikai viszony elismerése nélkül nincs többé bizonyítás és cáfolat. Ezért, ha egyáltalán tudományt akarunk alkotni, meg kell tennünk ezt a máso-dik koncessziós lépést is. Nyugodtan megtehetjük, lépésünk helyességét

nem cáfolhatják meg, mert a cáfolat szükségképp a logikai viszony elismerésén alapul.

11. Összesen tehát két preszuppozíciónk van és mindkettő olyan, hogy nélkülük tudomány nem jöhet létre. Mire vezet, ha ezt a két preszuppozíciót — de csakis ezeket — elfogadjuk kiinduló pontnak? Kideríthetjük minden tétel szükségképi előfeltevéseit, redukció útján. Ez a redukció nem önkényes kiindulású — mint például az, amelyik a metafizikai alaptételekhez vezetett —, mert nem egy bizonyos önkényesen kiválasztott tételecsoportból hajtjuk végre, hanem minden — bármely tételből, amit ép ezért pusztá szkematikus jelekkel ábrázolhatunk. A legformálisabb tétel az, amelynek nincs semmi más előfeltevése, mint azok, amelyek minden lehető tétel előfeltevései: ez szolgáltatja az alapot a lehető legelőfeltevésmentesebb tudományhoz. Kiderítve ezeket az előfeltevéseket, kapunk egy tételecsoportot, amely igaz, ha egyáltalában van igazság és van feltételezési viszony; ha nincs ezek közül bármelyik, minden tudomány lehetetlen.

12. De lehető-e, ha csak ez a két előfeltevénünk van? vagyis a bizonyíthatatlan alapigazságok és a redukció jogosultsága = a föltételezési viszony fennállása? A logikai viszonyok között ugyanis különbséget kell tennünk; eddig még csak a feltételezési viszony elfogadására volt szükségünk, vagyis annak elismerésére, hogy egy tétel igaz- vagy tévesvolta involválja más tételek igaz- vagy tévesvoltát és amaz ez utóbbi tételek nélkül nem állna fenn. A redukció a következtetés egy fajtája, de ez még nem jelenti azt, hogy a redukció elfogadása más következtetésfajták elfogadására is feljogosít. Ha pedig itt megállunk, akkor két preszuppozíciónk segítségével egy végesszámú igazságból álló rendszert nyerünk: a legformálisabb tételből redukzív úton kielemezett alapigazságokat. Ezen túl nem tudunk jutni. Tudományalkotási kísérletünk mindaddig zátonyon marad, amíg újabb — immár harmadik — koncesszióval nem segítünk magunkon.

13. Ez a koncesszió a levezetési viszony elfogadása, azaz a dedukció létjogának elismerése. Új igazságokra is juthatunk bizonyos birtokunkban levő igazságokból, nemcsak olyanokra, amelyek ezek előfeltevéseit alkotják. A levezetési viszony kétségtelenül különbözik a feltételezési viszonytól, mert ha A tétel B-t föl is teszi, nem biztos, hogy B-ből levezethető (legyen A az, hogy x tétel igaz, B pedig, hogy van igazság) és viszont, ha B levezethető A-ból, még nem biztos, hogy fel is teszi (legyen A „minden ember halandó“, B „Péter halandó“). A levezetési viszony elfogadása tehát új lépés. Mit jelent ennek a lépésnek elutasítása? Azt, hogy mostmár jogunk van ugyan bizonyos igazságok állítására, de ezek az igazságok meghatározott számúak és így kimeríthetők. További kutatás lehetetlen, tudomány nincs.

14. *A minden = bármely tétel reduktíve kideríthető előfeltevései és az ezekből deduktíve nyerhető végtelenszámú új igazság homogén szisz-*

témát alkotnak: azt a tudományt, amely a lehető legkevesebb preszuppozíció épül, mégpedig csak azokon, amelyek nélkül tudomány egyáltalán nem lehet. Ha filozófiának az igazi alaptudományt akarjuk nevezni, kétségtelen, hogy csak ez a rendszer érdemi meg ezt a nevet. De ha a filozófia történetileg szentesített fogalmát nem akarjuk ilyen szűkre szabni, nevezzük prima philosophiának, első, azaz alap-tudománynak.

15. Ez a tudomány két szempontból érdekes módon viszonylik minden létező és lehető más tudományhoz. Először is: mindezekből az utóbbiakból a prima philosophia maradéktalanul kielemezhető, míg a prima philosophiában egyetlen olyan elem sincs, amely más tudománynak nyújthatna kiindulási pontot. Más szóval: a prima philosophia alaptételei-minden lehető tudományt feltételezési sorrendben megelőznek, de belőlük semmi más tudomány nem dedukálható.

16. Másodszor: bizonyosság tekintetében minden más tudomány fölött áll. Abszolút bizonyosság ugyanis, mint mondtuk, nincs: a véletles szkepszis mindent kétségbevonhat. De amennyiben egyáltalában a tudomány lehetőségét megengedjük, az *egész* prima philosophiát meg kell engednünk: de még semmi egyebet. *Ezzel egyben az alaptudomány fogalma is megszabadult a szaktudományokhoz való kötöttségtől: a tudomány fogalma* (amely az igazság és a logikai viszony feltevése nélkül abszurd) *önmagában elég alapot szolgáltat az első tudomány épületéhez.* Ahhoz, hogy új tudományt alkossunk, új kiindulópont kell. Ez — egy esetet nem tekintve — új előfeltevést jelent, azaz újabb távolodó lépést a bizonyosságtól.

17. Az az eset, amelyet kivételesnek jelzünk, a hipotetikus tételek esete. Mind redukcziót, mind deducziót végezhetünk helytelen előfeltevésből is. Ekkor természetesen helytelen eredményre is juthatunk. Előáll az az eset, hogy *ha* helyes lett volna kiindulásunk, szükségképp helyes lett volna eredményünk is. Az ilyen hipotetikus tételnek bizonyossága a legmagasabb fokú; a prima philosophia bizonyosságával egyenlő fokú azé a tudományé, amely hipotetikus érvényre tart csak számot. Semmi olyan *előfeltevése* nincs, amely novumot jelentene az első tudomány preszuppozícióival szemben. Sorrendben mégis utána következik, mert míg a prima philosophia minden előfeltevést előfeltevéstől bírja, ezen túl még egy kiindulópontot kénytelen választani. Ez a kiindulópont csak azért nem előfeltevés, mert a hipotetikus tudomány nem igényli számára a fennállást, csak bizonyos viszonyok megállapítására szorítkozik. Minden hipotetikus tudomány (például a matematika) *koncedált* definíciók *szükségképi* következményeit tárgyalja.

18. A hipotetikus tudománnyal kapcsolatban két dolgot jegyezhetünk még meg. Az első, hogy mielőtt a levezetési viszonyt megengednők, hipotetikus tételekre juthatunk, ezek azonban épügy véges számúak lennének, mint azok, amelyeket a legformálisabb tételből végzett

redukcióval nyertünk. A másik, hogy végtelen sok ilyen tudomány lehetséges, amint végtelen sok előfeltevés; egy jogosulatlan előfeltevés is jogosult, mint hipotetikus kombinációk kiindulópontja.

19. Fölmerülhet a kérdés: vajjon ha már igaz, hogy új tudományhoz új kiindulópont kell, nem lehet-e találni olyan kiindulópontot, amely nem jogtalan előfeltevés, sem pedig önkényes definíció? Más szóval: nincs-e olyan kiindulópont, amely nem esik az alaptudomány elemei közé és mégis bizonyítható fennállású? Ez a kérdés azonban a bizonyíthatóság előbb (6—7. pont) kifejtett értelmében esik. Mihelyt ugyanis bizonyítható valami, úgy *bizonyos* tételek következménye; a szükségképen bizonyosnak elfogadandó alaptételek következményének lenni pedig annyit tesz, mint az első tudomány tételei közé tartozni.

20. Tehát nem lehet még egy tudomány, amely azt a maximális bizonyossági fokot elérné, amelyet a prima philosophia kategorikus és a definíciós kiindulású tudományok hipotetikus tételei képviselnek. Míg ezek a tudományok viszonylag előfeltevésmentesek — ahhoz, hogy előfeltevéseik bármelyikét kétségbevonjuk, a tudomány lehetőségét kell tagadnunk —, minden más tudomány előfeltevésre épül. Ez az előfeltevés lehet igaz, de nem bizonyos; lehet helyes, de nem jogosult.

21. Ilyen előfeltevéseken épülnek a valóságtudományok, sőt az ezek előfeltevéseit kutató metafizika is. A metafizika alapvető előfeltevése a valóság létezése. *Ez a — pauleri értelemben vett — existencia bizonyíthatatlan.* A létnek ez a bizonyítása: „nem tagadható a lét, mert amikor tagadom, kénytelen vagyok a magam vagy tagadó aktusom létét elismerni“, *petitio principii*, mert amikor a tagadást mint existenciafolyamatot veszem fel, ezzel már elismertem a létet, mielőtt bizonyítanám. Hogy a magam és pszichikai folyamataim léte *számomra evidens*, ez nem jelenti még, hogy *tudományosan bizonyos*. A lét akkor lenne bizonyos, ha az a tétel, hogy *nincs lét (= existencia, valóság)*, önellenmondás lenne. Ez az eset azonban nem áll elő, mert a „nincs valóság“ tétel előfeltevései közt nincs sem *a* valóság, sem *valamely* valóság. *A nincs lét (= fennállás, legáltalánosabb levés)* tétel rejt magában ilyen önellenmondást, mert ha más nem, legalább ez az igazság, hogy nincs fennállás, fennáll. De a valóságra vonatkozó *existencia-tagadó tétel* nem teszi föl az *existenciát*.

22. A metafizika tehát önkényes előfeltevésen alapul. Bizonyosságot legfeljebb hipotetikus formában igényelhetne, — a definiált létfogalomból rendszert lehet kifejteni. Definíció azonban számtalan lehet. Amikor minden metafizika a tapasztalat (létélmény, szubjektív evidencia) segítségével ad definíciót, számot kell vetnie azzal, hogy tapasztalati tudomány.

23. Mint a valóságtudományok — és a mögöttük álló metafizika —, úgy az értékdisciplinák és az axiológia is távolmaradnak a maximális bizonyosság fokától. Ezeknek gyökerében az érték fogalma

áll. *Az érték fennállása bizonyíthatatlan.* Nem bizonyítja az, hogy minden értékelés feltesz objektív és abszolút értéket. Maga az értékelés, mint egzisztenciális folyamat, csak szubjektíve bizonyos számunkra. Az a tétel, hogy „érték nincs”, nem önellenmondó. Ez ellen csak az szólhat, aki az igazságot az értékek közé sorozza. Nem tekintve azokat a különbségeket, amelyek az igazság és az alogikus értékek közt fennállnak és az egykalapalávévés jogosultságára nézve elég okot adnak a kételkedésre (például az alogikus értékek között tapasztalatunk szerint fokozati különbségek vannak), ezen a módon semmi esetre sem lehet az értékfennállást bizonyítani; mért ha egy genusba tartoznak is, az egyik genus-tag csak akkor biztosítja a másik fennállását, ha köztük vagy korreláció van, vagy levezetési viszony. Itt egyik eset sem fordul elő.

24. Az értékelmélet éppúgy, mint a metafizika, csak a tapasztalatból (a szónak legszélesebb értelmében) veheti kiindulását. Az érték-szemlélet nélkül érték tudományok felállítása lehetetlen. Ez egyben azt is jelenti, hogy apriori etika és esztétika sem lehetséges. Az értékelmélet és a metafizika mindamellett tudományos szempontból a bizonyosságnak magasabb fokán állnak, mint a valóságtudományok és az egyes értékdiszciplínák, mert egy kiindulópont elég nekik (létdefiníció és értékdefiníció), míg ezeknek a tapasztalatot korlátlanul igénybe kell venniük.

25. Egyetlen egy olyan tudomány van tehát, amely — ha egyáltalában van tudomány — feltétlen kategorikus bizonyosságú tételeket tartalmaz. Ez a tudomány önálló rendszer. Tulajdonságai, amelyekkel egyedül rendelkezik — minimális előfeltevés = maximális bizonyosság, kategorikus jelleg, első hely a feltételezési sorrendben —, élesen megkülönböztetik minden más lehető tudománytól.

Befejezés. Tisztán terminológiai kérdés, hogy ezt a tudományt filozófiának nevezzük, prima philosophiának, alaptudománynak vagy másnak. Annyi bizonyos, hogy önállósága nem tűri az összeolvasztást bármely más diszciplínával: ezért volt kevert jellege minden eddigi filozófiai rendszernek; ezekben ugyanis a prima philosophia relative előfeltevésmentes rendszere volt erőszakos kézzel összegyúrva más többkevesebb előfeltevésen épülő diszciplínákkal. Két dolgot követeltek meg az úgynevezett filozófiától: azt, hogy végső, legegységesebb tudomány legyen és azt, hogy a valóság és élet mélységeibe világítson bele. Be kell látni, hogy egy és ugyanazon tudomány nem tehet eleget két ilyen teljesen különböző síkon mozgó kívánságnak. Az első (végső) tudomány nem ad utalást az életre; a valóság és az érték egyaránt kívül esik problematikáján. Nem igényli a filozófia nevet, amelynek már etimológiájában is a bölcsesség rejlik, de a tudományok közt az első helyet fenntartja magának. Azzal, hogy lemond a bölcseségről, egyben ezt is felszabadítja tudományosságának bilincseiből; a valóság, az élet, az

érték — vagy nevezzük bárminek, ami létünk legmélyén rejlik — lényegében úgyis irracionális; mint láttuk, tudományosan még léte sem bizonyítható; megismerése a tapasztalatból (átélés, szemlélet) jutunk, tehát alogikus úton. Ennélfogva fölösleges a ráció külsőségeit aggatni rá, ezt a számára idegen ruhát. A prima philosophia problematikájának elhatárolása azt hozza magával, hogy az emberi szellem két fonákul egymás nyakába varrt tendenciája végre megválnak egymástól és önálló irányt véve, szabadon halad a kibontakozás útján. *Brelich Angelo.*

Exisztenciális filozófia.

I. Az egzisztenciális filozófia az emberi létbizonyosság bölcelete; az a gondolkodás, amelyben a létbizonyosság önmagát teremti.

Mindennapi létünkben vagy naívvul átélte, vagy tudatosan is kifejezett tárgyi garanciák hordozzák ezt a bizonyosságot. Látszólag szilárd anyagi világunk egy szögletében élünk, viszonylag maradandó, vagy ilyen gyanánt értékelt társadalmi és kulturális környezetben. Körülvesszük magunkat jól kirajzolt metafizikai adottságokkal; mindezekben belül birtokában vagyunk a magunk erőinek, képességeinek; az a lét, amelyet mindeme tényezők sokaságából összeszövünk, rendíthetetlennek látszik. Úgy érezzük, mintha valami szilárd magja volna, amelyet idő és változás nem érint.

Nincs törekenyebb valami az ilyen létbizonyosságnál. Minél komolyabban vesszük az életet, annál hamarabb csap meg bennünket egy végső fokozódó irrealitás-érzés: a nemlét rettegése. Mindaz, amit eddig szilárdnak véltünk, semmisnek tűnik fel előttünk; a tárgyak, a világ mögött nem érzünk örök metafizikai szubstanciát; a halált, az elmúlást, a léttelenséget ott látjuk minden létnek, a magunkénak is, a gyökerén.

A létbizonyosság megingásával kezdődik a bölcselkedés, — és ennek a bölcselkedésnek, amely ezt a megingást százféle árnyalatában éli át és elemzi, első és leglényegesebb belátása az, hogy a létbizonyosságnak semmi néven nevezendő tárgyi garanciája nem lehet. Nincs olyan, magunkon kívül megtalálható, egyes, tárgyi valami gyanánt körülhatárolható, fogalomba fogható létező, amely ki tudna emelkedni a tárgyi dolgok egyetemes valótlanságából, hogy számunkra támaszul szolgáljon; minden támasz, amelyet akár a tudomány útmutatásával, akár más módon a létező dolgok sokaságából kikeressünk, mihamar visszaszüllyed az értéktelen, metafizikailag önállóan tárgyiasságba.

A bizonytalanság rettegését csak egy valami győzheti le igazán: önmagunk latbavetése. Érzem, hogy *én vagyok*, ha nem magamon kívül keresek kapaszkodót, hanem ha *én magam* próbálok lenni azáltal, hogy cselekszem, választok és döntök. *En magam* („Selbstsein“, „ich selbst“)

a létbizonyosság első forrása, az egzisztenciális filozófia első fontos metafizikai adottsága. A szabad, önmaga föltétlenségének tudatában cselekvő és választó „én magam“ ontológiai rangsorban megelőz minden tárgyi, értékrendi vagy imperatív tényt és kötöttséget. Ezt az első valóságot nevezi az új filozófia *exisztenciának* (Existenz). Exisztencia: az a világon kívüli pont önmagamban, amelyet sem az eszmélet, sem a tudományos gondolkodás semminő erőfeszítésével nem tárgyasíthatok, amelyet a régi filozófia állandó lélekfogalmának módjára el nem képzelhetek, amelyet azonban *megélhetek*, valahányszor önmagam, egész lényem gyökeréből élek vagy cselekszem. Inkább létezési mód tehát, mint megfogható, szilárd valóság; inkább az ember őseredeti létlehetőségeinek egységes középpontja.

A filozófia dialektikus úton visz el megéléséhez; fogalmi ellentétek és tagadások halmozásával éri el azt, hogy értelmünk túllendül (transzcendál) az emberi tudat tárgyi elemein s képes elgondolni azt, ami elgondolhatatlan, mert tárgyiatlan. A valóságos emberi életben pedig három olyan erő van, amelynek az a hivatása, hogy az egzisztenciát, az önmagunk föltétlenségéből való létezést felébressze bennünk. Ez a három ráébresztő („Appell“, Jaspers) 1. a *létközösség* („Kommunikation“); az emberi összekapcsolódásnak az a barátságot és szeretetet túllépő foka, amely a kölcsönhatás révén vezet két embert önmaga igazi énjének tudatára; 2. a *kultúra*, amely az objektív szellem nagy alkotásai által dob vissza bennünket saját lehetőségeinkre és 3. a *határhelyzetek* („Grenzsituationen“); pl. a harc, a szenvedés, a halál, amelyek létünk gyökerében fenyegetnek, s amelyekre igen jellemző módon, nem pusztá tervekkel, elszórt ténykedésekkel felelünk, hanem igazi önmagunk elszánt fellobogtatásával.

De elértük-e ezzel az igazi, végső létbizonyosságot? Ha igen, akkor az „exisztencia“ egyenlő lenne az abszolútummal, — „én magam“ volnék az utolsó szó a mindenségben. Az egzisztencia azonban csak azért adhat létbizonyosságot, mert önmagában már antinomikus tartalma van: „ahol egészen én magam vagyok, már nemcsak magam vagyok“, — szabad és föltétlen tetteimben érzek magam mögött legjobban egy még ősibb, még eredetibb valóságot, amelynek kegyelméből élek. Az egzisztencia legmagasabb föllendülése csak arra való, hogy elérje ezt a végső, harmadik dimenziót, ahova az „én magam“ sejtésén kívül emberi szó és gondolat nem tévedhet. A misztikusok „epekeina“-ja, a köznapi nyelvhasználat istenfogalma ez; neve Jaspersnél: „*tüllév*“ („Transzendenz“). Ezt a túllévőséget azonban gyökeresnek kell elgondolnunk. Isten elérhetetlenül túl van minden tárgyasíthatóságon; akár személynek, akár eszmének, akár erőnek vagy bárminő egyes létezőnek gondolnám el, már lealacsonyítanám, elvilágiasítanám. Számomra csak igazi énem legvégső megfeszítésében van adva, itt érzem jelenlétét, de ezentúl nem s nem szabad, hogy egzisztenciális közelsége feledtesse velem végtelen távolságát. Az új filozófia Istene elrejtőző Istenség. Még megsejtése is hihe-

tetlen nehéz feladat emberi tudatunk számára. Gondoljuk el, hogy akad egy pszichológista filozófus, aki feloldja Istent istenélményeinkben s gondoljuk el, hogy ezt a pszichologizált istenfogalmat egy vérbeli metafizikus veszi kezébe: az az Istenség, aki átméri ezt a mérhetetlen dialektikus távolságot tiszta pszichikus immanencia és teljes, tökéletes transzcendencia közt: ez az egzisztenciális filozófia „túlélő” Istensége.

Az istenélmény a létbizonyosság legvégső gyökere és forrása. Ez az élmény azonban mindig egyszeri jellegű; Isten nem áll rendelkezésünkre, mint valami állandóan meglévő dologi valóság. Csak az emberi lét metafizikai alaptörténete vezethet el hozzá: El kell merülnünk a világ tárgyiasságába, hogy létezhessünk, majd heroikus erőfeszítéssel túl kell emelkednünk minden tárgyi kötöttségen, hogy önmagunkat megtaláljuk; a harmadik szféra csak akkor nyílik meg, ha az előző kettőn magunkat átküzdöttük. Nincs olyan út az abszolútumhoz, amelyen a világot és önmagunk maradéktalan latbavetését elkerülhetnők; nincs olyan tanítás, amely istenélményeinkből levonva állandó „igazság” gyanánt vezetne bennünket. A bizonyosságnak minden egyes pillanataért újra meg kell harcolnunk.

II. Az egzisztenciális filozófia a német bölcsélet legfrissebb hajtása. A heidelbergi *Jaspers* kezdeményezte, a freiburgi *Heidegger* adta meg döntő lendületét. (Heidegger *Sein und Zeit*-je több helyen idézi a *Psychologie der Weltanschauungen*-t; Jaspers főműve: *Philosophie*, I-III. kötet, Berlin, Springer, 1932.) A két mestert lényeges eltérések választják el egymástól. Heidegger dinamikus heve mögött valami nyugodt intellektualizmus-féle lappang: szerinte a lét *megértése* az emberi élet alapvető vonása s az emberi „ittlét” ontológiai struktúrája fenomenológiai szemlélet útján kielemezhető. Jaspers a voluntarista: a létet nem lehet megérteni, csak cselekvésben megragadni. Itt viszont az egzisztenciális élmények lázas, nyugtalan gazdagsága mégis mintha valami ürt takarra.

Az új irány történeti jelentőségét három szempontban láthatjuk.

1. A filozófiát minden újkori bölcseletnél határozottabban a metafizikára alapozza.

2. Folytatva a fenomenológia által annakidején megkezdett utat (Heidegger Husserl tanítványa), a valóságfelfogást, a valóságérzéklet minden eddigi bölcseletnél jobban kibővíti; megtisztítja a tárgyiasság és antropomorfizmus korlátaitól és ezzel teljesen új területeket nyer a metafizika számára.

3. A metafizika alaptényeit kiemeli minden világiasságból, de mégis az emberi lét gyökerébe helyezi őket, úgy hogy nyomán az emberi élet lesz a mindenség ontológiai alapsíkja.

Ezek az alapokon előbb-utóbb mély változásokat érhetünk meg a filozófiai szisztematikában is. Az új bölcsélet ellensége például a logikának. Heidegger szenvedélyesen kel ki ellene; az igazi lét nem tárgyi

lét, a hagyományos logika pedig a tárgyiassághoz igazodik, ennélfogva hasznavehetetlen. A logikai igazságfogalmat megelőzi a metafizikai: az egzisztencia igazsága (Wahrheit — Wahrsein). Többé-kevésbbé kikerült az érdeklődés köréből az ismeretelmélet is; kérdés, hogy hagyományos formájában feltámad-e valaha. Heidegger „ittlét“-fogalma kiküszöböli az ismeretelmélet úgynevezett apóriáit, sőt úgyszólván egész eddigi problémakörét. A megismerés Jaspers szerint sem elsődleges magatartása az életnek; Heidegger pedig a leglényegesebb ismerő funkciókat az emberi lét „hangoltság“-ának (Befindlichkeit) tulajdonítja; a világot elsődlegesen hangulatainkban ismerjük meg. — Filozófia és szaktudomány is változott módon állnak szemben egymással. A bölcelet elismeri teljes jogukban a világot kutató szaktudományokat, de nem alapszik sem egyikükön, sem összességükön s nem akarja tudományjellegüket sem osztani, mert közege nem a mindenki számára egyformán hozzáférhető, elménk számára kényszerítő erejű fogalmi tudás. A világi ismeretek a végtelenségig halmazozhatók, de a világnak soha nem lesz lezárható, mondja Jaspers; a bölcelet ne akarja a világot lezárni, hanem éppen a világismeret hézagaiból, ellentmondásaiból és kényszerű határaiból kilendülve ébredjen rá a maga területére. „Világ“, mint objektív valami nincs is, mondja Heidegger, csak világi dolgok végtelen sokasága s az, amit a bölcelet világnak nevezett, mindig lényegében ezeknek a dolgoknak az emberi létre relatív viszonylatrendszer volt. A bölcelet nem igazodhatik a világ fogalmához; az, ami igazi metafizikum, nincs benne a világban, nem része, nem eleme neki, mert nem dologi. Ezért választja el végtelen szakadék a bölceletet a tudománytól.

III. A magyar ismertetőnek még egy kérdése volna: Valóban új-e nálunk az egzisztenciális filozófia? Új a magyar bölcelet számára s logikaellenessége miatt például jelenlegi folyásába alig is illeszkezhethetnek bele. De nem új a magyar költészet számára. Nagy romantikus költőink: Vörösmarty, Ady, de különösen Madách, szinte állandóan az egzisztenciális probléma- és életkörüben hányódnak; a „Csongor és Tünde“ néhány lapján ott van mindaz a vajúdás, amelyből Heidegger kiindult és Jaspers metafizikai kötetét forgatva, állandóan „Az ember tragédiája“ sorai csengenek a magyar olvasó fülébe. *Barta János.*

Heinrich Maier.

(1867—1933.)

Maier Henriket hirtelen, munka közben ragadta el a halál. Nem érthette meg főműve, „A valóság filozófiája“, befejező kötetének megjelenését, amelyen élete végéig dolgozott és amelyet kéziratban teljesen

befejezett.¹ Munka közben bekövetkezett halála méltó volt életéhez, amelynek tartalma lankadatlan tudományos munkásság volt és amelyben mindent a tudomány, a *tárgy* érdekeinek rendelt alá. Tárgyilagossága, a tudomány szigorú követelményeinek mindenk fölé helyezése és rendkívül alapos, sokoldalú tudása azok tiszteletét is biztosítja számára, akik egyébként filozófiai munkásságának alapintencióival magukat nem azonosítják.² •

Már pedig a ma divatos filozófiai áramlatok sok kérdésben szemben találják magukat Maierrel. Maier szemében a filozófia tudomány, sőt csak tudomány és nem kinyilatkoztatás, nem profécia, nem misztikus elragadtatásokban magát kiélő szubjektivizmus, amivé a divatos filozófia némely megnyilvánulása fajult. Az általa követelt funkciók-logikai eljárás biztosítja a filozófiai megismerés tudományos jellegét és kizárja mindazokat a különféle címen jelentkező törekvéseket, amelyek az ismeretelméleti reflexió elhanyagolása árán a dolgok közvetlen megragadásnak szükségességét hangsúlyozzák. Maier Kant és Sigwart tanítványa, aki a filozófia ismeretelméleti-logikai megalapozásának jelentőségével tisztában van. Valóságfilozófiája kiindulási alapját az ítéletekről folytatott vizsgálódásai alkotják, amelyek az ítélet lényegét adottságok kategóriális formálásában és ezen alapuló logikai asszimilációjában állapítják meg. De Maier a gondolkodásnak kétféle fajtát különbözteti meg: a megismerő gondolkodást és az emocionális gondolkodást, ami ítéletelméleti megállapításaiban is érvényesül. A megismerő gondolkodás ítéelő funkciói egy, a tudatra nézve transzcendens adottságnak logikai asszimilációját végzik, míg az emocionális gondolkodás ítéleteiben egy, a tudatra nézve immanens, mert épp valamely emocionális forrásból származó datum kategóriális hozzá hasonításáról van szó. Ehelyütt csak megemlítjük, hogy az emocionális gondolkodás sajátos jellegének *felfedezése* és struktúrájának feltárása egyenest Maier érdeme, aki „Az emocionális gondolkodás pszichológiája” című nagyszabású művében a gondolkodás mélyreható elemzését és a lélek emocionális funkcióival összefüggő kultúrájával (művészet, erkölcs, vallás, jog stb.) filozófiai alapvetését nyújtja. Miként azonban az emocionális gondolkodás sajátosságainak közelebbi meghatározása nem lehet e sorok feladata, e folyóirat 1927-es évfolyamának 3—4. számában e sorok írójától megjelent, Maier valóságfilozófiai alapvetését bővebben tárgyaló cikk felment az alól is, hogy Maier filozófiai rendszerének alapvonalait részletesen feltárjuk. Ezért a következők-

¹ Maier Henrik özvegyének, született Sigwart Annának (Sigwart Kristóf, a kitűnő filozófus leányának) f. évi február 9-én kelt, e sorok írójához intézett levele szerint.

² Maier nagyobb munkái: *Die Syllogistik des Aristoteles*. 1—3. kötet. 1896—1900. — *Psychologie des emotionalen Denkens*. 1908. — *Sokrates*. 1913. — *Philosophie der Wirklichkeit*. I. Teil: *Wahrheit und Wirklichkeit*. 1926. II. Teil: *Die physische Wirklichkeit*. 1934.

ben bátran Maier filozófiai művének általános jellemzésére szorítkozhatunk ítéletelméleti kutatásainak eredményeihez kapcsolódva.³

Maier tana nem idealizmus. Az ítélő tudattal korrelációba állított transzcendens adottság fogalma minden egyoldalú idealisztikus megoldást kizár nála. Hogy világmagyarázata mennyire nem egyetlen (idealisztikus-szubjektivistikus) forrásból merít, legjobban az mutatja, hogy épp a „szubjektív” kategóriák alkalmazásának mikéntjét oly követelmények határozzák meg, amelyek transzcendens adottságoktól indulnak ki. Más szóval a kategóriák objektív érvényének magyarázati alapja a transzcendens adottság fogalmában rejlik. Transzcendentálisizmusa azonban nem is realizmus, bár tanának alapintenciói a realizmus felé mutatnak. A valóság szerinte nem független az ítélettől, nincs az ítélet előtt, hanem a valóságtételezésben az ítélet alapfunkcióját kell látnunk, amely transzcendens adottságtól kiinduló követelmények szerint a megismert valóságot konstituálja. A valóság tehát lényegében kategória, a valóság lényegét feltáró metafizika pedig kategóriaelmélet. Nem kell-e azonban a valóságfogalom mellett vagy *mögött* valami másban, épp a transzcendens adottságban keresnünk az ismerettől független, *igazi* valóságot, amint azt a transzcendentális realizmus teszi? Maier a transzcendentális realizmus metafizikáját és a benne rejlő kettős valóság problémájának nehézségeit azáltal véli elkerülhetni, hogy a transzcendens adottságot ismeretelméleti határfogalomnak minősíti, egyúttal az ítélő tudattal korrelációba állítja és ezzel az ítélettől függetlennek minősítését meggátolja. Rajta túlmenni, rajta túl kérdezősködni értelmetlen, mert lehetetlen. Mindezek után érthető, ha Maier elnevezése szerint tana transzcendentális relativizmus, amely a tudat és a transzcendens adottság korrelációjára építve és épp a transzcendens adottságnak különös jelentőséget kölcsönözve, az idealizmus és a realizmus között foglal helyet. A Kant tanától való eltérés nyilvánvaló. De transzcendentálisizmusa abban is eltér Kanttól, hogy az apriorit pszichológiai nagyságnak veszi és így tanát kiteszi azoknak a kérdéseknek, amelyek a pszichologizmus bármely válfajával szemben felmerülnek. Végül kiemelendő Maier tanának következetesen véghezvitt empirizmusa. Maier szerint minden igazolás csak empirikus verifikáció lehet. Ami a tapasztalatban nem igazolja magát, az kerülendő és *csak* azt szabad elfogadnunk, ami a tapasztalatban igazolást nyert. Áll ez nemcsak az úgynevezett tapasztalati tudományok megállapításaira, de a logika, a matematika stb. tételeire is. Sőt nincs egyetlen filozófiai tétel sem, amelyet szabad volna kivonni az empirikus igazolás kötelezettsége alól. Igaz, hogy a tapasztalat alapján a tapasztalati processzus soha be nem fejeződése miatt teljes bizonyosságra nem

³ V. ö. Varga Sándor: A mai filozófia válsága Maier Henrik valóság-filozófiájának megvilágításában című, a fent megjelölt helyen közzétett tanulmánnyal. Továbbiak iránt érdeklődők figyelmét elsősorban természetesen Maier idézett főbb műveire hívjuk fel.

juthatunk. Ami azonban lehetetlen, arról le kell mondanunk és meg kell elégednünk azzal a bizonyossággal, ami a tapasztalat alapján elérhető.

Maier tanának részletesebb jellemzésébe itt nem mehetünk bele, kritikai állásfoglalásra sem ez a megfelelő alkalom. Azt különben évekkel ezelőtt fentemlített tanulmányunkban elvégeztük. Célunk most csak az volt, hogy néhány szóval felhívjuk a figyelmet e nagytudású, mindig egész munkát végző, erőteljes filozófus egyéniségre, aki a fórum zajos érdeklődésétől távol, nagyértékű tudományos munkát végzett, műveiben el nem múló emléket állítva magának és becses örökséget hagyva hátra a tudományos filozófiának.

Varga Sándor (Budapest).

Émile Meyerson.

(1859—1933.)

A múlt év decemberében hozta halálának híré a világsajtó. Ez a hír nemcsak annyit jelentett, hogy Franciaország elvesztette egyik legkiválóbb gondolkodóját és szaktudósát, hanem hogy a halál egy érdekeségében is egyedülálló, gazdagtermésű életet talán későn jött, de annál szigorúbb törvényszerűséggel elért zenitjén szakított ketté. Csakugyan, a hetvenöt éves kor nem az az idő, midőn az emberek még továbbfejlődni szoktak; számottevő egyén ilyenkor rendszerint már csak visszatekint az elért eredményekre s legfeljebb az új kiadásokon végzi az „ultima manus” simításait. Ezzel szemben Meyerson élete szakadatlan és organikus fejlődés, amire főművei címének pusztá felsorolásából is következtethetünk: *Identité et réalité* (Alcan, 1907. IV. kiad. 1932), *De l'explication dans les sciences* (Payot, 1921), *Du cheminement de la pensée* (Alcan, 1932), *La déduction relativiste* (Payot, 1925).

Utolsó könyve még a felsoroltaknál is jobban igazolja, hogy ez a kiváló tudós, magas életkora ellenére is, mennyire modern tudott lenni. Ez a *Réal et déterminisme dans la physique quantique* (1933), amelyhez nem kisebb fizikus, mint Louis de Broglie írt bevezetőt és magasztalással említi Meyerson nagy szaktudományos erudícióját.

A szerény címek mögött tulajdonképpen egy hatalmas ívelésű ismeretkritikai oeuvre bontakozik ki, kezdve a pozitívizmus peremptorikus kritikájától (Explication), az oksági elv természettudományos jelentőségének a mai felduzzadt irodalomban is ritkaságszámba menő elmélyítésén át (Identité et réalité) a legmaibb természettudomány, nevezetesen a relativitási elv s a kvantumfizika megvitatásáig (Déduction relativiste, Réel et dét.). Tolla nyomán nem szikrázik talán úgy a szellemesség, mint Poincarénál vagy Bergsonnál élvezhetjük, de higgadt tartózkodása kárpótlásul nagyobb biztonságérzést ad. Mindehhez járul azonban egy nagyon hangsúlyozandó szempont. A közelmúlt évtizedei folyamán a francia ismeretkritika hatalmas lendülettel emelkedett a többi nemzetek

főlé, hiszen egész sorával dicsekedhetik a legtüneményesebb neveknek, aminők: Cournot, Renouvier, Boutroux, Poincaré, Couturat, Duhem, Milhaud, Le Roy, hogy csak a legkiválóbbakat említsük. Amde míg ezek kivétel nélkül teoretikus talajról közelítettek a filozófiához, addig Meyerson mint kísérleti kémikus kezdte pályafutását Bunsen, majd Schutzenberger oldalán és mindvégig megtartotta ragaszkodását a „kézzelfogható“ tények birodalmához. Így lett azután filozófiája is — James szavával — a józan ész egyetemileg művelt testvére, minthogy minden egészséges, tehát egyedül komoly filozófia csakis ilyen lehet. Meyerson nagy jelentőségét többek közt abban kell látnunk, hogy nem szakít a tudomány „gothai almanachjával“, hanem az elmúlt idők fáradozásait is tudja becsülni és az egészséges ész próbálkozásait akkor is tiszteli és értékeli, ha a mai felfogásunk szerint helytelen útra tévedt. Bizonyára innét ered nagy szerénysége is. Nem volt sztár, *csak tudós*, nem volt de l'Institut, de neve valószínűen megszégyeníti a halhatatlankok kilencven percentjét.

Mielőtt tanítását részleteznénk, vessünk egyetlen pillantást arra a talajra, amelyből kisarjad. Ma már világosan látni, hogy Kant hatalmas örökségeért a német filozófia nem volt eléggé hálás. Valóban, Kantnak volt sok „utóda“ és „tanítványa“, de *követője* egy sem akadt, sőt a mai napig sincs, aki az ő szellemében próbálta volna kiaknázni rendszerének ismerettani lehetőségeit. Liebmann komoly ceterum censeoja, az „Also muss auf Kant zurückgegangen werden!“, csak pusztában kiáltónak szava maradt s mire felfigyeltek rá, már „Kantot megérteni annyit jelentett, mint *túlhaladni* rajta“... Így történhetett meg azután, hogy a sokkal kisebb lehetőségekkel indult pozitívizmus a természettudományos gondolkodók egész sorát inspirálta — akár közvetlenül, akár közvetve — és valljuk csak meg őszintén, hogy a természettudósok legnagyobb része még ma is, amennyiben filozófiának érzi szükségét, legszívesebben a pozitívizmus valamilyen színárnyalatába öltözik. A fizikus olvasó még 1934-ben megjelent könyvekben is ilyeneket találhat: „... also die Differenzialgleichung ist der unmittelbare Ausdruck des Kausalitätsprinzips (sic!) wie es der exakten Naturwissenschaft zu Grunde liegt...“ Ide soroljuk azt a sok „legkényelmesebb leírását“ az egyetemesített tapasztalásnak és hozzá hasonló pozitívista kifejezéseket, melyekkel még a legjobb szakkönyvek is tele vannak.

Régen fölmerült már a kérdés, hogyha a pozitívizmus nem volt jó filozófiának, miért válik be természetfilozófiának? Sokan gondolták, hogy ennek sem lesz jó. Ez a véleménye ma a komoly gondolkozású laikusnak, de sok szaktudósnak is, aki tudományát helyesen értékeli. Példa kedvéért csak Planck-nak, a modern fizika kiépítésén kétségtől a legtöbb eredménnyel működő tudósnak „Positivismus und reale Aussenwelt“ című iratát említhük, melyben így körvonalozza a fizika feladatát: „... sie hat nicht Erlebnisse zu beschreiben, sondern sie hat die reale Aussenwelt

zu erkennen...“ (14. l.), majd alább: „...es gibt eine reale von uns unabhängige Aussenwelt...“, vagy: „...dem Physiker ist das ideale Ziel die Erkenntnis der realen Aussenwelt“. Ami Planck-nál csak sejtés, vagy a természetes ész egészséges ösztöne, az Meyersonnál az egész filozófia bázisa és nemcsak ösztönszerűen választott *alap*, de a szigorú tudományos vizsgálatok betetőzése is, tehát a szó etimológiai értelmében vett alfa és omega. „La science entière repose sur le tuf, peu apparent sans doute, mais néanmoins solide et profonde de la croyance à l'être indépendant de la conscience. (De l'Explication, I. p. 31.) Valóban, e szavakat kell egész műve mottójául tekintenünk. A főkérdését pedig így szövegezhethetnénk: mi szerepe és jelentősége van a tudománynak a valóság megismerésében?

A probléma nem új. Kant óta jóformán le sem került a napirendről, de míg e névvel kérkedő sokféle szerszámtanulmány legnagyobb részben csak „als-ob“ filozófia, addig Meyerson nem feneklik meg a fontoskodó „módszertani“ vizsgálatokban, nemcsak a kereső, hanem a találó szellem érdekli. Mintha csak róla szólónának Valéry remekszép szavai: „L'esprit humain est absurde par ce qu'il cherche, il est grand par ce qu'il trouve.“

Meyerson főművének, az „Identité et réalité“-nek¹ bevezető lapjain mutat rá tudományos kutatásának műhelytitkaira. Azt kérdezi, hogy mi determinálja éppen egy bizonyos irányban a tudós kutatásait és nem másokban. Kimondja nyíltan, hogy bizonyos prekoncipiált ideák, melyektől nemcsak nem lehetünk mentesek, de egyenest előfeltételei minden tudományos kutatásnak. Ha sokszor mégis azt hisszük, hogy mentesek vagyunk tőlük, ez csak azt bizonyítja, hogy már egészen átmentek a vérünkbe, észre sem vesszük őket. (IR, XV. lap.) Mivel azonban ezek a vezérgondolatok sokszor annyira egyéniek lehetnek, hogy tévedésbe viszik a kutatót, fontos, hogy tekintettel legyünk mások kutatási módszereire is, sőt még ez sem elég, hanem hozzá kell folyamodnunk a „kollektív gondolat“ történetéhez, hogy megfigyelhessük kifejlődését. Ez a helyes meggyőződés ösztönözte Meyersont arra az elmélyedő tudománytörténeti kutatásra, melynek gazdagságával világviszonylatban is első helyen áll. Szerinte természettudományunk nem a XVII—XVIII. századdal kezdődik, mint a legtöbb kézikönyv lelkiismeretlenül átkölcsezött közhelyein olvassuk, hanem messze a renaissance-on túl, a középkor mélyén, sőt még előbb s e koroknak lebecsült *amatematikus* tudományát episztemológiai szempontból éppen olyan értékesnek tartja, mint bármely későbbi századét.

De nemcsak a kutatás irányának, hanem a *haladás*ának is van vezérgondolata, tehát van olyan szál, amely — ha szabad így szövegezni — a még föl nem fedezett tudományos igazságokat a már meg-

¹ A gyakori hivatkozásban rövidség kedvéért IR-rel jelöljük.

lévőkhoz fűzi, s ez Meyersonnak legsajátosabb praeconcepta ideája: *l'identité de la marche de la pensée consciente et de la pensée inconsciente*. Szerinte tehát a tudatalatti gondolkodás párhuzamosan halad a tudattal, amint azt már előtte Helmholtz is kifejezésre juttatta. Ez természetesen nem dogma, hanem pusztán heurisztikus elv, munkahipotézis, amelyet bárkinek joga van mással fölcserélni (IR, XVI. lap). Mi sem természetesebb tehát, mint az, hogy Meyerson nyíltan is olyan gondolkodókhoz szegődik, akik az emberiséget úgy fogják fel, mint egyetlen ember szellemének továbbélését, tehát „mint egyazon egyént, aki mindig van és örökösen tanul“ (Pascal: Tekintély a filozófiában).

Ezek után nézzük részletesen Meyerson filozófiájának egy-egy főgondolatát.

TÖRVÉNY ÉS OK. Mi volt a sorsa mindig ennek a fontos fogalom-párnak? Vagy összezavarták őket még kiváló elmék is, vagy a törvényszerűsége építették az okságot, vagy megfordítva. Meyerson egyiket sem fogadja el, hanem hangsúlyozottan elkülöníti a két fogalmat olyan alapon, hogy a törvényszerűségben túlnyomóan élettani tendenciák érvényesülnek, a másokban pedig racionális mozzanatok, közelebről: az elme identifikáló törekvései. Kiindulunk abból a tagadhatatlan tényből, hogy az ember a rázúduló temérdek hatás és esemény zavarában fenn tudta magát tartani, sőt bővítette tájékozódóképességét, amely képesség szorosán egy töről fakad minden cselekedetünk *intencionális* jellegével. Ez az intencionalitás mindig egy jövő célra mutat, eszköze pedig az emberi szellem általánosító hajlama (IR, 4. l.). Az élet, tehát az életbenmaradás is, cselekvések sorozata, melynek kategórikus imperatívuszát Meyerson így mondja ki Fouillée szavaival: „devine ou tu seras dévoré“, vagyis: vagy van előrelátásod, vagy elpusztulsz. Az említett képesség az állatokban is megvan, csak hogy sokkal szűkebb határok közé szorítva, pl. a kutya, macska, majom stb. nagyszerűen ismerik a ballisztikus görbét, ezért tudják elkapni a nekik dobott ennivalót. Tehát az emberben-állatban egyaránt szilárd meggyőződés él a természet rendezettségéről. Ámde honnét ered ez a meggyőződés? A felületes megfigyelő azt mondja, hogy a tapasztalásból, ez azonban nagy tévedés, amiről a törvényismeretnek mind genetikus, mind kritikai vizsgálata hamarosan meggyőz bennünket.

Az érzékszervek fejlődését és működését egész sereg intencionális és félintencionális tevékenység készíti elő, illetve kíséri úgy, hogy ezek már a tapasztalást valami letagadhatatlan *előző cél* irányában és érdekében egyengetik. (V. ö. Bergson: Teremtő fejlődés.) Tehát azt a bizonyos „tisztá tapasztalás“-t még elméletben sem sikerül rekonstruálnunk. Még kedvezőtlenebb eredménnyel jár a törvényfogalom kritikai boncolgatása. A járatosabb olvasó itt hamarosan észreveszi a rokonságot Boutroux, de még inkább Poincaré gondolkodásmódjával. Boutroux például „A természettörvény fogalma“ c. munkájának V. fejezetében ezeket

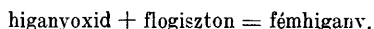
mondja: „... a mechanikai törvények nem bírnak objektív léttel, viszont nem is csak a tudatos szellem egyszerű projekciói...“, majd: „... van a dolgoknak bizonyos létezési formája, mely szellemünket a mechanikai törvények felállítására bírja“. Poincaré viszont a Tudomány és feltevés című könyvének a geometriáról szóló részében azt fejtegeti, hogy az „... eszményi testek fogalma minden részében szellemünkből szűrődött le és a tapasztalat sem más, mint oly alkalmi ok, mely bennünket arra késztet, hogy szellemünkből e fogalom keletkezzék“. (Magyar ford., 69. l.)

Egészen hasonló módon magyarázza Meyerson a természeti törvényt. Mi az értelme annak a törvénynek, hogy az ezüst olvadáspontja — mondjuk — 1000 C-fok? A technikusok hamarosan rámondják, hogy nem sok, mivel *tapasztalásuk szerint* az egyik darab ezüst előbb olvad, a másik utóbb, aszerint, hogy melyik tisztább. Stas-nak szinte emberfeletti fáradtsággal sem sikerült szintisztat ezüstöt előállítani s nyugodtak lehetünk, hogy nem is fog sikerülni senkinek. De még ha sikerülne is, akkor sem nyernénk sokat a gyakorlatban előforduló „ezüst“-nek nevezett fémadarabjaink számára, minthogy ezek tőle lényegesen eltérnének. Így tehát olyan „törvény“ birtokába jutnánk, amelynek a gyakorlatban semmi hasznát sem vehetnők. E tipikus példából is látni, hogy természet törvényeink mennyire nem a valóságra vagy a valóság után szabotak, hanem elménknek — bizonyos fokig — szabad alkotásai. (IR, 20. l.) Ha pedig néha mégis úgy látszik, hogy törvényeink hiba nélkül ráillenek magára a valóságra, ez csak azért van, mert megfigyelőképességünk és kísérleti eszközeink fogyatékosak. (V. ö. Poincaré véleményével, amely szerint e „fogyatékoság“ annyira nem sajnálatos, hogy egyenest előny, mert ha a tünemények megfigyelése kezdetén már a legtökéletesebb eszközeink volnának, akkor sohasem vennénk észre a rendet, vagyis az esetek hasonlóságát, hanem éppen az eltéréseket, s így a tudomány nem fejlődhetnék ki.)

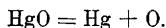
Az OK. Az ok pontos fogalmának tisztázása már sokkal fogasabb kérdés, mint a törvényé. Ennek már nem az a rendeltetése — mint említettük is —, hogy útbaigazítson bennünket, hanem hogy *magyarázzon és megértessen*. Minthogy a legérthetőbb tételünk az azonosság elve, Meyerson szerint itt rejlik minden magyarázó hajlamunk — vagy az ő szavával: kauzális ösztönünk — magva. Valóban, akkor tudunk egy tüneményt kielégítően magyarázni, ha kimutatjuk róla, hogy már előzetesen is megvolt a dolog, csak más formában. Természetesen az elv ilyen alakban, hogy $A = A$, vagyis a totális azonosság, hasznavehetetlen, mert csak tautológiákat mondana ki, a részleges elv azonban már használható és tulajdonképpen minden bizonyításunk alapja. Meyerson szavaival mostmár azt a mozzanatot, „amely az identifikálásnak ezen az úttján előbbrevinni látszik bennünket, feldíszítjük az *ok* nevével“ (IR, 41. l.). Ilyen mozzanat azonban nagyon sok található minden eseményhez (például: miért késtem le a vonatról), szigorúan véve igaza van Millnek,

hogy „a valóságos ok minden előzmény összesége“. Mivel azonban kénytelenek vagyunk válogatni, okoskodásunkba már itt belopódzik bizonyos önkény és problematikum. Emiatt zavarják össze sokan a kauzalitást a legalitással: okot keresnek és megelégszenek a törvénnyel. Az ok kutatásában ugyanis már benne foglaltatik a törvény ismerete, mert ahol nincs legális kapcsolat, ott nem lehet szó a kauzálisról sem, viszont a törvényszerűség felismerése már egy lépés az okiség felé.

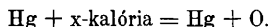
Meyerson szerint ide nyúlik vissza a természettudomány különféle „megmaradási elveinek“ gyökere, aminők például az anyag, az energia, a sebesség megmaradása stb. De már akkor is így kereste az elme a megnyugvást, mikor még a „nagy elvek“ ismeretlenek voltak. *Causa aequat effectum*, mondja Leibniz, sőt már jóval ő előtte a skolasztikusok a görögök nyomán. Meyerson sok és szebbnél-szebb példái közül csak egyet említünk. (IR, 247. l.) A régi, flogiszon-elmélet szerint a higany-oxid dekompozíciója így történik:



Az elmélet hívei megnyugodtak, mégpedig az egyenlőség alapján. Midőn azonban Lavoisier méréssel kimutatta, hogy a higanyoxid súlya nagyobb, mint a fémhiganyé, sőt éppen ennek és a hozzákapcsolódó oxigén súlyának összegével egyenlő, megdőlt a flogiszon-elmélet és az égést mint oxidációt kellett magyarázni. A magyarázó egyenlet ilyen alakot öltött:



Még később észrevették, hogy a higanyoxid szétesésénél bizonyos mennyiségű hő elnyelése is szerepel, a folyamatot így öntötték képletbe:



Íme, itt van három egyenlet, melyek minden különbözőségük ellenére ugyanazt a folyamatot értelmezik. Az most mellékes, hogy az első már meghaladott álláspontot képvisel, fontos, hogy mind a három *azonosságot követel az időben*, azt az azonosságot, ami a tér számára magától érthető (tudniillik a térben eltolódott tárgy azonos marad önmagával). Ezzel Meyerson filozófiájának ismét egy új gondolatához jutottunk, s ez az *idő kiküszöbölése* (élimination du temps), amely minden oksági — tehát racionalizáló — magyarázat lényeges eleme. Az előbb említett egyenletek is, midőn két egymásutáni állapot (parciális) azonosságát tételezik, az idő szerepét a minimumra redukálják. Sőt a legteljesebb racionalitás igényével fellépő eleai Parmenides a totális azonosság következményét is levonta, azt állítván, hogy a világ térben és időben változatlan és egy. Íme a túlságba vitt racionalizmus magával a rációval kerül szembe. Hogyha ez a merev álláspont tarthatatlan is, már a hozzá legközelebb eső mechanisztikus elméletek nagy sikernek örvendtek multban és jelenben egyaránt. Ezek szerint a világfolyamat bizonyos konstellációk szakadatlan sora (mint a filmjáték az egymástól elszigetelt

képeké), s minden állapot az előzőben maradéktalanul — vagy legalább is funkcionálisan — benne van. *Causa aequat effectum!*

Van azonban egy sebezhető pontja még a legszabatosabb mechanisztikus esemény-füzéseknek is és ez az, hogy miért ebben a sorrendben zajlanak le a tünemények és nem másban, vagyis *a történet irányának problémája*. Erre a „nagy elvek“ közül is csak egy ad kielégítő feleletet: a *Carnot-féle elv*. Minthogy Meyerson egyik sarktétele az, hogy bármennyire fejlesztjük is ki az oksági magyarázatot, a természet megismerése mindig bele fog ütközni bizonyos irracionális maradékba, érthető, hogy ez sokkal nagyobb jelentőségű a számára, mint a megmaradási elvek. Míg a megmaradási elvek, mint már említettük is, lényegében azonossági kapcsolatok, addig a Carnot-elvet „az különbözteti meg a többitől, hogy a kifejezési formája egyenlőtlenség. ... Ez az egyenlőtlenség nem megfigyelő eszközeink tökéletlenségéből származik, hanem a kérdés természetéből“ (Poincaré). Ebből az elvből olvassa ki Meyerson, hogy az emberi ész olyan próbálkozása, hogy a természet megismerése akadály nélkül sikerüljön neki, önámítás, mégpedig nemcsak de facto, vagyis amiatt, mert képességei gyarlók, hanem de iure is, mert e gondolat teljes sikere magába a rációba ütközik bele. Találónan jegyzi meg Brunschvieg Meyerson filozófiájáról a *Revue de metaphysique* hasábjain (1926, janvier—mars, p. 40), hogy az *Identité et Réalité* hatalmas munkája tulajdonképpen csak piederstálnak készült a könyv valódi hőse, Sadi Carnot szobra alá.

AZ IRRACIONÁLIS. Már a Carnot-elvvel kapcsolatban megpendítettünk egy hangot, amely Meyerson egész gondolatrendszerének alaptónusát megadja s ez az irracionális (l'irrationnel). Meg kell jegyeznünk, hogy a szónak semmiféle kapcsolata nincs a mennyiségtanból ismeretes irracionális számmal, sem pedig néhány filozófusnál használatos „megismerhetetlen“ fogalmával. Mint már említettük is, ez nála csak annyit jelent, hogy az emberi ész, a ráció, nem tud maradék nélkül megküzdeni sem a létezésnek, sem a törtéetésnek problémájával. Meyerson végigkutatja szinte ősidőktől kezdve a különféle természetmagyarázatokat és mind-egyiknél ki tudja mutatni az emberi elme sziszifuszi küzdelmét az irracionálissal. Minden időben legnagyobb sikerrel járt a mechanisztikus magyarázat, amely, rendszerint az atómelmélettel kapcsolatos, még Descartes-nál is, minden tiltakozása ellenére. A mechanizmus nagy szerencsétlensége, hogy mindjárt legalapvetőbb fogalmát, a mozgásátadást, az úgynevezett *actio transitiva*-t nem tudja megmagyarázni. Ősrégi probléma, hogyan terjed tovább a mozgás? Bizonyára úgy, hogy részecskéről-részecskére, molekuláról-molekulára. Ámde hogyan ad helyet egyik részecske a másiknak? A közkeletű magyarázat szerint a molekulák úgy viselkednek, mint a rugalmas billiárdgolyók. Egymáshoz ütődnek, majd szétpattannak, szóval a magyarázat alapja a rugalmasság, a rugalmasság pedig megint a molekulák „megfelelő“ elmozdulása. Íme a circulus

vitiosus! Be kell vallanunk, hogy a mozgás átadása eszünkkel fölrhetetlen. Mindamellett az atómelmélettel kapcsolatos mechanisztikus világ-felfogás még a legelfogadhatóbb és Meyerson szerint nem a véletlen műve, hogy már a görögök gondolkozása is megteremtette.

A történelem folyamán azonban többször át kellett engednie a teret a nem-mechanikus természetmagyarázatok számára. Ámde itt is mindjárt az első lépéssel beleütközünk az elháríthatatlan akadályba: az *érzet problémájába*. A kvalitatív természetfilozófiák szerint ugyanis a tárgy valóságos tulajdonságainak (szín, alak, keménység stb.) megismerésével állunk szemben. Ez a felfogás pedig azzal a felelettel marad örök adós, miként jut át lelkünkbe a tárgyak valóságos tulajdonsága, mint érzet. (Ez egyébként a mechanizmusnál is fölmerül.) A kvalitatív felfogás nem tudja továbbá értelmezni a mérést, sem a testek tulajdonságának látszólagos változásait.

*

Végző következtetésünk tehát az lesz, hogy a tudomány célja nem a merő cselekvés, hanem a természet megértése is, mégpedig azért, mert nem elégszünk meg a törvényszerűséggel, hanem eszünk az oksági kapcsolatok földerítésére is sarkal bennünket. Ebben a működésben az a remény, sőt mondhatnánk: bizonyosság (quasi-certitude) vezet elmenket, hogy a természet nemcsak rendezett, hanem bizonyos fokig intelligibilis. Ennek a fontos ténynek csak az lehet a magyarázata, hogy valami megegyezés, párhuzam van az extramentális természet és elménk között. Ennek komoly reménye soha nem hiányzott a természettudomány legkiválóbb művelőinél, sőt megfordíthatjuk a tételt, hogy mindig azok gazdagították a tudományt a legértékesebb fölfedezésekkel és ismeretekkel, akik ilyen alapon közelítettek a természethez.

A bevezető sorokban hivatkoztunk Meyersonnak két legújabb könyvére, amelyek közül az egyik a relativitási gondolattal, a másik pedig a kvantum-elmélettel foglalkozik. Maga a szerző említi, hogy szemére vetették, mintha kizárólag csak a letűnt idők tudománya érdekelné s ennek cáfolatára vette vizsgálat alá a legmaibb természettudomány e két fontos problémakörét. Ne tévesszen meg senkit: ezek nem fizikai könyvek. Maga kérdezi a *Déduction rélativiste* előszavában, hogy mi újat is lehetne várni nem kimondottan matematikus írótól Einstein, Langevin, Weyl és Eddington művei után! Még kevésbé akart „a nagyérdemű közönség” számára népszerűsítő könyvet írni; ezek rendszerint a legszerencsétlenebb vállalkozások, mindig sokat ártnak s legtöbbször semmit sem használnak. De viszont azt is említi, hogyha — per absurdum — a relativitás-elmélettől még a mai nap folyamán elpártolna minden fizikus, az ő szemében akkor sem vesztene jelentőségét, mert számára a leglényegesebb ezekben az új elméletekben az, hogy volt egy idő, amikor a szakemberek nagyrésze így gondolkodott, így vélte leírhatónak a valóságot. Számára tehát olyan jelentősége van e gondolatsoroknak,

mint egy-egy fordításnak, amely akkor is bizonyítja az eredeti szöveg létezését, ha az elveszett volna, vagy örökre hozzáférhetetlen. És ez az eredeti szöveg éppen a tőlük független realitás (le Réel). A relativitási elvből szintén a saját tanainak igazolását olvassa ki, mert bár a Minkowski-féle négydimenziós tér-idő-világ egészen más talajról (egy matematikai transzformációnak invariáns-gondolatából) sarjadt, mégis csak az idő kiküszöbölése ez is (élimination du temps); megszüntetése az idő-koordináta kitüntetett helyzetének.

*

Talán fölösleges megjegyezni, mint teljesen magától érthető dolgot, hogy néhánylapos ismertetésünk még vázlatát sem adhatja annak a hatalmas gondolatrendszernek, amelynek kiépítéséhez maga a szerző 5—600 oldalas kötetek egész sorát tartja szükségesnek. De ha csak felhívtuk is a figyelmet erre a kiváló gondolkodóra, már elértük próbálkozásunk célját. Különösen azoknak szól ez a néhány sor írás, akik ma is szívesen nyúlnak ismeretelméleti könyv után, noha korunk érdeklődése inkább a metafizika felé irányul. Komoly tudományos munka sohasem lehet a divat kérdése és ha *így* ír valaki ismeretelméleti munkát, mint Meyerson, ilyen sokágú szaktudományos ismerettel felfegyverkezve, azzal a határtalan olvasottsággal, amely a klasszikus forrásmunkákra éppúgy kiterjed, mint minden művelt európai nyelv irodalmára, akkor föltétlenül elismerést és tiszteletet érdemel. Különösen hangsúlyoznunk kell, hogy távol minden szörszálhasogató nagyképűsködéstől, mindenütt a legfinomabb történeti érzék sugárzik könyveinek lapjairól. Lehet, hogy valaki kifogásolja egyik-másik gondolatát, vagy sok idegen hatást lel föl bennük, ezekről azonban megjegyzendő, hogy mindig organikus kapcsolatba lépnek Meyerson saját elveivel. E sorok írója is sokszor csak nagy nehézséggel tudta elhallgatni kifogásoló megjegyzéseit, de mégis úgy gondolta helyesnek, hogy a hely szűke miatt inkább csak bemutasson, mint bíráljon, ezt az elvet követve: „Je ne propose rien, je n'impose rien: j'expose.“

Kiss Kázmér.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Bevezető művek. HÄBERLIN PAUL: *Das Wesen der Philosophie*. Eine Einführung. München, 1934. Ernst Reinhardt. 202 l.

Hosszabb szünet után Häberlin ismét filozófiai munkával lépett a nyilvánosság elé. A bevezetésnek szánt művében saját filozófiájának alapvonásait ismerteti; a bevezetés, mint azt előszavában kifejti, a filozófus és a tanítvány együttes elmélkedése, személyes vita formájában. Eppen ez a könyv keretén belül megoldhatatlan személyes vita készítette őt arra, hogy mellőzzön minden filozófiatörténeti vonatkozást. A hiány azonban nem jelent hiányosságot, mert az utalás talán megbontaná ennek a szellemében és stílusában is annyira eleven munkának az egységét.

H. filozofálásának legjellemzőbb vonása a vitalitás. A filozófia szerinte nem gondolatépület, hanem folyamat, amely a lét egységének és teljességének megértésére irányul. Az egységet az akarásnak, az akcidentális lételvnek (Dasein) transzcendenciája és immanenciája bontja meg. Ezt a két ősi ellentmondást vizsgálja H. a lét állapotaiban, amelyeket szituációknak nevez, megkülönböztetve ily módon praktikus, esztétikai, morális, vallásos és teoretikus szituációt. Az ellentét magját abban látja, hogy az akarás szükségképpen egy rajta kívülfekvő cél, a „Sein“ felé törekszik, de törekszik egyszersmind állandó változásra is, tehát transzcendens és immanens is egyben. S ez az állandó aktív változás hozza létre az időt. A lét és nem-lét állandó relativitása az állandó *létés* (Werden), ennek analógiája, az örökkévalóság és az időtlenség relativitása: az *időbeliség*.

A praktikus lét alapján rejlik ellentétek nyújtják a praktikus lét problematikáját, amelyet H. a következő törekvésekben lát: 1. egységalkotás az elkülönítés segítségével (az elkülönítés alatt az akaró énnel individualizálódási törekvését érti); 2. az időbeliségnek időben való legyőzése; 3. az állandó változás nélküli lét (Sein) elérése.

A „Sein“-t a „Dasein“-ben csakis az esztétikai állapotban élhetjük át, ebből következik ennek nyugodt-vidám jellege, szemben az „ittlét“ nyugtalan, vágyakozó hangulatával. A morális és vallási állapotot H. az etikai tapasztalás kétoldalú, praktikus és apraktikus irányulásából vezeti le. Amennyiben az etikai tapasztalat transzcendens jellegű, az esetben ennek következménye a létnek minden bírálattól mentes hite lesz, ami a vallási állapotnak felel meg; ellenkező esetben, ha a hit melett a bíráló is megnyilvánul, a morális állapot alakul ki. A morális hit aktív jellegű és azt a törekvést jelenti, amely a létnek az immanencia alól való felszabadítására irányul, itt válik a praxis problematikája problémává. A vallásos hit ezzel szemben passzív, mert a beteljesülés szükségében bízva, elveti a probléma megoldhatóságának vizsgálatát is. H.-nél az esztétikai és teoretikus állapotok lényegükben megegyeznek egymással, azaz mindkettőben az akcidentális lét (Dasein) a léttel (Sein) válik egyenlővé, különbség csupán praktikus vonatkozásukban van.

Az esztétikai szemlélet az akcidentális lét létét a jelenségekben, a teoretikus a lényegben látja.

H. filozófiájának vitális jellege megnyilvánul stílusában is, míg azonban mozgalmassága stílusának értékes vonásai közé tartozik, addig filozófiai felfogásának inkább rovására írható. Némely helyen azt a benyomást kelti, mintha a vitalitás megőrzése érdekében vonakodnék a felvetett probléma alaposabb megvilágításától. Ez az impresszionisztikus felfogás kétségtől megindítója lehet egy új szellemi folyamatnak, de vajjon képes-e a lényegét feltárni?

Újvári Béla.

TRÓCSÁNYI DEZSŐ: *Bölcséleti bevezetés.* Pápa, 1934. Főiskolai könyvny. 472 l. (Theológiai kézikönyvek, 3.)

A filozófia „tanítása” úgyszólván lehetetlen feladat. Támpontokat adni ahhoz, hogy az olvasó saját erejéből megélje azt a beállítottságot, melyet filozófikusnak nevezünk: ez a legtöbb, amit e téren pedagógus adhat. Trócsányi Dezső könyve a legjobb értelemben vett filozófiai enciklopédia, bár a szerző a szerinte szerényebb „Bevezető” címet adja könyvének. (Szerintünk a filozófiába „bevezetni” sokkal nehezebb feladat, mint enciklopédiát adni a filozófia tárházából.) Szerzőnk teljességre-törekvése az adott keretekhez képest teljes sikerrel járt. Különös érdeme, hogy a vallásfilozófiát és a természetbölcseletet is bevonja áttekintése körébe: könyve ezáltal — legalább szempontjaiban és törekvésében — olyan teljességet kap, melyet így együtt nem igen találhatunk meg napjaink egyetlen hasonló célkitűzésű művében sem. Egészen természetes, hogy extenzitás és intenzitás szükségszerű viszonyánál, meg az adott keretknél fogva is, az egyes problémák kidolgozása gyakran vázlatos marad, sőt itt-ott elszórtaknak is tűnik fel. Ilyenkor szerzőnk háttérbe szorítja önmagában a filozófust és az ismeretközlés aszkétikus feladatára szorítkozik. A filozófiában járatosabb olvasó ilyenkor sajnálattal nélkülözi a további fejtegetéseket, annál is inkább, mert Trócsányi igen gyakran vet fel igen érdekes és eredeti szempontokat. (Mint például a heideggeri „Sorge” megvilágítása a magyar gond-gondolat etimónjával; Nietzsche és Ady rokonsága; a szellemtörténet szisztematikai meghatározása stb.) Filozófiai világképét Kant etikájának a gondolatvilága és Dilthey világnézettana inspirálják; végső fokon e két világkép egybeolvasztása nem eléggé meggyőző; de bevezető műben ezt elérni nem is lehetett volna. Várakozással tekintünk szerzőnk további munkássága elé, ahol a „bevezetés” pedagógiai szempontjai már nem fogják akadályozni a bölcséleti okfejtés részletességében. *Mátrai László.*

SYKUTRIS I.: *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker.* Stud. **Filozófia-**
z. Gesch. u. Kultur d. Altert. XVIII. k. 2. f. Paderborn, 1933. **történet.**
F. Schöningh. 125 l.

Empedokles, Platon, Aristoteles és Sokrates használták már a nem-valóságos levél (epistula) formáját bizonyos társadalmi, filozófiai,

tudományos stb. kérdéseknek megbeszélésére. Mégis, a pszeudoepigraphikus levél-irodalmat csak az ú. n. második szofisztika korában, főleg a retoriskolákban Platon idejétől kimutathatóan űzött levélírási gyakorlatok hozták divatba. Ebbe a kései műfajba tartoznak, a (hamis) Brutus-, Themistokles- és Phalaris-levelek mellett, a 7 bölcsnek, Herakleitosnak, egyes kynikusoknak, pythagoreusoknak és nevezetesen a sokratikusoknak tulajdonított filozófus-levélgyűjtemények is. Utóbbiaknak új, kritikai szövegkiadását Sykutris, az athéni egyetem kiváló docense készíti elő és a címbeli jól megírt, instruktív munka ennek a bevezetése. Belőle közelről érdeklík a filozófust is a meglehetősen rossz állapotban ránkmaradt és feldozott szövegek rendkívüli nehézségeinek mélyreható, alapos és finom értelmezései; a filozófia történetét pedig az az eredmény, hogy S. különválasztva a gyűjteménynek „Sokrates-féle” és „sokratikus” darabjait, az előbbieket (1—7) szerzőjét a Kr. u. I. sz.-ba teszi, míg az utóbbiakat (8—35, a 28 és 35. kivételével) egy Kr. u. III. sz.-beli szigorú atticistától származtatja. Az első szerző főleg Xenophon alapján kynikus közkinccsel, a másik — elég önkényesen és megbízhatatlanul — az első után, de Platont is ösmerve, kézikönyvekkel és lexikonokkal dolgozott.

Marót Károly.

MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT: *A hellén újplatonizmus története.* Budapest, 1934. Magy. Tud. Akad. 235 l. (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, 8. sz.)

Plotinos és iskolája a görög filozófia történetének eddig még kellőképp nem méltatott korszakát, átértékelésre váró fejezetét jelzi. A hellenizmus korának, mint dekadens jelenségnek, szokássá vált szemlélete mellett sokáig nem méltatta a kutatás kellő figyelemre az újplatonizmust. Csak újabban kezdi felismerni, hogy a középkori skolasztikán jelentkező hatásai mellett az alanyi tapasztalat értékelésével, a valóság monisztikus magyarázatával, a fejlődés folytonosságának a gondolatával a modern idealizmushoz is szoros eszméletörténeti kapcsolatokkal tüntet fel ez a rendszer, melynek sem forrásai, sem belső tartalma iránt korábban nem mutatkozott nagyobb érdeklődés.

Szerzőnk nem elégszik meg Plotinos és közvetlen iskolája rendszerének egyszerű tartalmi ismertetésével, hanem arra vállalkozik, hogy a plotinosi eszmevilág még kevésbbé ismert, sőt felfedezetlen forrásainak feltárásával a tudományos kutatást új szempontokkal gazdagítsa. Műve javarészen az újplatonizmusnak a görög filozófiában, de különösen a hellenisztikus kor vallásaiban fellelhető történeti előzményeinek a kutatásában merül ki. A platonizmus és a plotinizmus közti jelentékeny eltérés forrását elsősorban az iráni vallás lélek-fogalmában keresi. Véleménye szerint ez teszi érthetővé Plotinosnál a lélek lényegének a fénnel való azonosítását, a világlélek részeképeni és életelvi értelmezését, valamint a léleknek a világfolyamat során bekövetkező lebukásáról vallott tanítását.

Ezeknek a plotinosi gondolatoknak a nyomait kétségtelenül már Platonnál is megtaláljuk. Emlékeztetnünk kell arra, hogy a lélek testbejutásának okai közt az erkölcsi hibát már Platon is sejteti (κακίασ πλῆρθεῖσα Phaidr., 248. c.). Ez a tan igen korán jutott el a görög gondolkodáshoz, főképp az orfizmus útján, melyet a szerző nem méltat különösebb figyelemre. A lélek életerejét Platon is a világlélektől származtatja (Phileb. 30), s a lélek életprincipiumaként való értelmezése ősi gondolata a görög filozófiának, melyet természetesen Platon is vall (pl. Phaid. 105. d. Phaidr. 245.). Azonban az ősi platoni tanokkal található összefüggés mellett kétségtelen a plotinizmus kialakulásánál az alexandriai kor vallási eszméinek a hatása. Plotinosnak az iráni kultúra iránti különös érdeklődését bizonyítja a Gordianus-féle perzsiai expedícióra való vállalkozása, de különben is a hellenizmus eszmevilágára jelentős mithraizmus és gnosis is iráni eredetű tanokat tartalmaz. A rendszerre annyira jellemző fénymetafizika eredetét az iráni lélekfel fogásban bizonyára járható nyomon keressük. A szerzőnek arranézve mindenesetre sikerült igen figyelemreméltó bizonyítékokat szolgáltatni, hogy „Plotinos közelebbi relációban állt azzal a forrással, amelyből előtte minden valószínűség szerint már Platon is merített“ (163. l.) A plotinizmus történeti előzményeinek kutatásánál szívesen láttuk volna az emanáció tanának mélyebbreható nyomozását. Ezzel a tannal oldja fel ugyanis Plotinos a platoni éles dualizmust s vesz rendszere monisztikus fordulatot.

Ez utóbbi gondolattal kapcsolatban még oly kiváló Plotinos-magyarázók, mint Bréhier vagy Heinemann tekintélyéért sem tudjuk feladni azt a régebbi értelmezést, mely az első hiposztázisnak is reális létet tulajdonít. A világ eredetének a magyarázata Plotinosnak kétségtelenül központi gondolata s ő ebben a magyarázatban, véleményünk szerint, az Egynek valóságos létet és ontológiai hatást juttatott. Ennek az értelmezésnek az Egy abszolút transzcendenciájának a kiemelését célzó negatív határozmányok sem mondanak ellen. Eltekintve a görög filozófia megszakítás nélküli hagyományától, Plotinos pozitív kijelentései mellett ezt a magyarázatot a fogalom vallástörténeti forrásai különösképen is sürgetik. Egyébként úgy gondoljuk, hogy Plotinosnál a monizmus még nem teljes, az Abszolútum immanenciájának és transzcendenciájának a kérdése nem tisztult ki kellőképp lelkében.

Az anyag elrendezésére vonatkozólag szerzőnk hangsúlyozza, hogy nem csekély gondot okozott a kutató, a kritikai és a didaktikus szempontok összeegyeztetése. Bizonyára ennek tulajdonítandó, hogy az egyes fejezetek közötti összefüggés olykor laza és szakadozott. Úgy véljük, hogy a mű szerkezeti egységét jobban lehetett volna biztosítani, ha a plotinosi rendszer összefüggő ismertetése után a forrástörténeti problémakomplexum külön részbe került volna. Ily felosztás mellett a módzerek is egységesebb alkalmazást nyerhettek volna. A modern vallás-

történeti kritika túlbecsülésének kell tulajdonítanunk, ha a szerző hajlandó az iráni Antroposz-mitoszban keresni a zsidó eszkatológia és a messiási képzetek eredetét, vagy ha iráni hatást tart valószínűnek a léleknek a Teremtőhöz való visszatéréséről szóló keresztény tanításban. A már sokszor túlmerésznek bizonyult kombinációk helyett a hasonlóságokat a legtöbb esetben jobban megmagyarázza a vallás immanens eszmeköre s az emberiség vallásos tudatában megnyilvánuló megegyezés.

Figyelembe véve, hogy a hellenizmus korának a magyar filozófiában alig van számottevő irodalma, szerzőnk művét hézagpótlónak kell tekintenünk. De ezenfelül, mint lelkiismeretes kutatásra támaszkodó s önálló megoldásra törekvő komoly tudományos munkát is a megérdemelt figyelemre kell méltatnunk.

Kecskés Pál.

ODEBRECHT, RUDOLF: *Nikolaus Cues und der deutsche Geist*. (Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems.) Berlin, 1934. Juncker und Dünnhaupt. 56. l.

Mint Odebrecht valamennyi művében, ebben is egybeforrottan jelentkeznek a német lélek alakításprincipiának problémái és a szerző küzdelme a megoldásokért. Eleven küzdelem. Minden mondat gyakorlati példája annak, amit írója a tartalomban elvileg vall: „az érték megközelítése az egyéniség értékteremtő lényegétől elválaszthatatlan“, vagy jelen esetben — miután számára Cusanus történelmi probléma, — Nicolai Hartmann fogalmazásában idézve: „auch Wissenschaft ist geschichtlich individuell“; szellem és történet egymást kiegészítő fogalmak s a szellem csupán mint történelmi önkifejlés fogható fel. Ebben az értelemben vizsgálja Cusanust, mint a német népi s egyben az újkori gondolat történelmi megteremtőjét. Eckehardt mesterrel, Jakob Böhmével szemben, akinél az egyéni élethangulat a rendszer lényege s akik így mintegy elszigetelődve állnak a történelmi folyamatban, Cusanus szerint a Leibniz—Kant—Schleiermacher-vonalba tartozik, azokéba, akik korszerű problémákat oldanak meg s a problémátartalmak megoldásának szolgálatába állítják személyi strukturájukat. Cusanus történelmi szerepe a skolasztika után, Descartes fiktív, csupán módszertani jellegű kételkedését megelőzően az őszinte kétely, a radikális, a „feneketlen“ kételkedés, a racionalizmus sekélyességétől való elfordulással. Míg Szent Tamás csupán mintegy a racionalizmus mintájára teremt magasabb misztikus bölcseséget, Cusanus az isteni megközelítésére radikális kételynek veti alá a rációt. A mens humanat nem jellemezheti a bizonyíthatatlan alapigazságokra való támaszkodás, mint azt a racionalizmus tanítja, hanem éppen az istenséghez való hasonlóságánál fogva körstruktúrájának kell lennie. Míg a racionalizmust szinte a horror circuli jellemzi, addig a szellem irracionális tevékenysége, élete az ellentétek körpolaritásának jegyében folyik le s nem kívánja egyértelműnek a világ-folyamatot. Így az ember a dolgok mértéke, de nem a protagorasi relativisztikus értelemben, hanem miután isteni. Odebrecht könyve újabb

hátrálás a multba a Kant és Schleiermacher tanulmányok után, előkészülő hátrálás a nagy ugráshoz; esztétikai rendszere metafizikai betetőzéséhez.

Baránszky-Jób László.

HOMMAGE A M. LE PROF. MAURICE DE WULF. Louvain, 1934. Institut Supérieur de Philosophie. 546 l. (Revue Néoscolastique de Philosophie. Tome 36.)

Maurice de Wulf, aki 1930 óta Pauler Ákos kezdeményezésére a Magyar Filozófiai Társaság tiszteletbeli tagja s a belga tudományos élet egyik legnagyobb büszkesége, 1933-ban érkezett el tanári pályájának 40 éves évfordulójához. Ez az évforduló összeesett az ugyancsak Wulf vezetése alatt álló, a középkori filozófia kutatása terén világ-hírűvé vált Revue Néoscolastique fennállásának 40. jubileumával. A ket-tős évfordulóra a louvaini egyetem ünnepélyes manifesztációt adott ki, mintegy 500 belga és külföldi tudós aláírásával. Az aláírók között az első név az azóta elhunyt Albert belga királyé. A Revue Néoscolastique ünnepének pedig terjedelmes Wulf-emlékszám adott méltó formát. Ebben a kötetben Wulfnek egyetemeken és főiskolákon tanító barátai, tisztelői és tanítványai — akik mind a középkori filozófia történetének kutatói — tehetségük legjavával fejezik ki tiszteletüket a jubiláló iránt. Az értekezések sorát megnyitja a louvaini filozófiai intézet igazgatójának: L. Noelnek ismertetése Wulf tudományos pályájáról és nagyarányú munkásságáról. Ezután következik Wulf műveinek, bel- és külföldi tudományos grádusainak, címeinek (ezek közt van a Magyar Filozófiai Társaság tiszteleti tagsága is), továbbá bel- és külföldi egyetemeken, tudományos társaságokban tartott előadásainak teljes felsorolása. Ezután 22 értekezés következik belga, francia, angol, német, amerikai, lengyel és spanyol szerzőktől. A belgák, s ezek közt is a louvainiek, természetesen a legnagyobb számban szerepelnek. Ezek között a legérdekesebbek Mansiontól: Az aristotelesi idő-fogalom a középkori peripatetikusoknál (Averroes, Nagy Albert, Szent Tamás). Nemcsak a franciák között, de az egész kötetből messze kimagaslik Étienne Gilson, a College de France tanárának (aki különben 7—8 éve Wulf legnagyobb ellenfelének számított a középkori filozófia lényegé-nek meghatározásában, de most, úgy látszik, hogy Gilson legújabb művének: *L'esprit de la philosophie médiévale* alapján a két álláspont közt bizonyos kiegyenlítődés fog bekövetkezni, l. erre nézve jelen Emlékkötet 504. s. k. l.) a szentágostoni illumináció-tanról írt érteke-zése, amely a középkori ismeretelmélet alapvető problémáival foglalko-zik. A két német szerző közül az egyik Martin Grabmann, a müncheni, a másik pedig Alois Mager, a salzburgi egyetem mediévistája. Utóbbi-nak az intellectus passivus aristotelesi és tomista felfogásának külön-b-ségeiről érdekes mondanivalói vannak. A híres lengyel Birkenmajer Avicennának Roger Baconre gyakorolt hatásáról ír és Edward Rand egy új Johannes Scotus Eriugena-mű felfedezéséről — tulajdonképen

J. Scotusnak Boethios Opuscula Sacra-jához írt kommentárjairól van itt szó — számol be.

Magyaryné Techert Margit.

FINÁCZY ERNŐ: *Nevelélméletek a XIX. században.* M. Tud. Akad. 1934. IV., 177 l.

A magyar pedagógiai irodalom életének mindig kimagasló eseménye volt Fináczy Ernőnek egy-egy új könyve, ez a mostani munkája azonban még a hagyományosnál is nagyobb részt érdemel és kér magának az érdeklődésből. Először is azért, mert valami mélyen emberi és őszinte megnyugvás kél mindenkiben annak a láttán, hogy „a Gondviselés megengedte, hogy Fináczy Ernő, a neveléstörténetnek legnagyobb magyar bűvára, klasszikus művét, amelynek első kötete majdnem harminc évvel ezelőtt jelent meg, ebben az ötödik kötetben befejezhesse” — amint ezt Kőrnis Gyulának mesteri és meleghangú előszava mondja. Csak őszinte megindultsággal veheti az olvasó az ősz tudós kezéből ezt a könyvet, amelyet ezelőtt három évtizeddel az európai nevelés egyetemes történetét felölelő nagyszabású tudományos munka zárókövének tervezett és álmodott meg a fiatal tudós. Ez a könyv sorakozik az ókori, a középkori, renaissancekori és újkori neveléstörténet régebbi kötetei mellé, mint amelyek szintén a történeti forrásművek seregéből, az áttanulmányozott szakönyvek garmadáiból nőttek ki, valamennyi fölött őrt áll a harminc év mindennapos munkájában fáradhatatlan toll s mindezt átfogja a harminc esztendő szakadatlan munkája, a nagy, tudományos cél érdekében föl-vállalt tudós, aszkéta élet. Mindez Fináczy Ernő számára az ő kivételesen gazdag munkás életének úgyszólván felét, a nemzeti kultúrának és a tudománynak pedig nagy, kristálytisza, befejezett értékét jelenti.

Ez utóbbi mozzanatban rejlik Fináczy lezárt klasszikus munkájának második nagy jelentősége. A tudományos irodalomban, főként a történetiben, ritka eset, hogy a nagy feladatokra kiértett tudós klasszikus, nagyszabású munkája befejezést nyerjen, mert a fáradt toll, a lehanyatlott kéz legtöbbször csonkán hagyja hátra a grandiózus vállalkozásokat. A művészek nagy terveivel és vállalkozásaival kegyesebben bántak a sors: a minta vagy a terv után későbbi nemzedékek is faraghatják a követ; a történetírónak azonban magának kell összehordania az adatok nyersanyagát, gondosan áttanulmányoznia elődeinek munkáit, mérlegelni, arányossá tenni, összezerkeszteni, majd végül formába önteni megrostált és rendezett ismeretanyagát. Az olyan nagy és átfogó történeti munkának, mint aminő Fináczy Ernő neveléstörténete is, éppen abból fakadnak azután sajátos és páratlan tudományos értékei, hogy nagy korszakokat, évezredekkel ölelnek föl, mert ezáltal oly összefüggéseket és okokat fődnek föl, oly történeti változásokra vetnek világot, amelyek a részleteket tárgyaló munkák szemszögéből alig vagy töredékesen pillanthatók meg, s ezenfelül azzal a haszonnal járnak, hogy egyöntetű földolgozásban, egy-egy történetiszemlélet alapján és az eseményeknek azonos történeti mérlegelven megejtett elbírálásával biztosítják a tisztánlátást és az alapos

tudományos tájékozódást. Ez utóbbi ponton mered föl az ilyen tudós feladat páratlan nehézsége s lesz világossá, hogy a vállalkozás sikere éppen az író szellemi és lelki rátermettségétől függ elsősorban. Erre a kivételes munkára ritka szerencse készítette elő már fiatalon Fináczy Ernőt, aki a történeti források megbecsülését és elmélyítő tanulmányozását a századforduló nagy magyar historikusaitól tanulta meg, lelkében pedig elhozta a tárgyilagosságra való odaadó, puritán törekvés mellett a kulturális élet egészét átölelő széles aspektusokat, a minden értékes új iránt való finom érzékenységet, mely őt fiatalon a szellemtörténet irányába igazította. Ezért került ki Fináczy szerencsével kora pozitívista, de egyben a későbbi gyakran felületesen általánosító szellemtudományos történetírás zátonyait. A nagy feladatra azonban legfőképpen eszményi életszemlélete avatta Fináczy Ernőt, aki mindig a változatlan és örök ideálok szellemi és erkölcsi magasságából tudott letekinteni az európai nevelésnek századfordulónkig megtett történeti útjára. Ez az oka annak a páratlan jelenségnek, hogy a harminc esztendővel ezelőtt megkezdett munka régi kötetéhez szellemben és felfogásban édestestvérként lép ez az új könyv, amelyben nem volt szükség sem retraktációkra, sem pedig leplezett átértékelésre. Újabb adatokat vet majd ugyan még föl bizonyára a részletkutatás, új életszemléletek és tudományos problémák diktálnak majd még friss szempontokat a mult vizsgálatára, de Fináczy Ernő neveléstörténetére az a vád sohasem eshetik, hogy a multat nem az eredeti forrásokból, nem a tényekhez símultan rajzolta meg, vagy hogy tévesen, pártosan s elfogultan magyarázta volna a korok és törekvések igazi jelentéseit. Itt rejlik e tudós alkotás kimagasló jelentősége, melynek igazsága éppen az elmúlt forrongó, vajdó három évtized háttéréből világosodik meg. Manapság, amikor pl. szinte divat a középkor megbecsülése és dicsérete, vagy a valláserkölcsei nevelés fontosságának hangsúlyozása s a történeti hagyományok ápolása, könnyen feledik, hogy a sötét középkort látó közfelfogás idején a profán pedagógiai irodalomban Paulsen mellett Fináczy Ernő a legelső, aki a legmelegebben és a legmegértőbben írta meg e kor neveléstörténetét. A szigorú tárgyilagosság, az eszményektől diktált elvszerű állásfoglalás sohasem merevítette vagy láncolta szolgálai módra Fináczyt az uralkodó korfelfogáshoz. Ezért tudta megírni a herbarti pedagógia elfogulatlan, de egyben minden igaz értéket feltűntető bírálatát ebben az új kötetben, jóllehet életének jó része e rendszer szinte korlátlan uralmának idejére esett. Vagy például Schleiermacher elméletének bírálatában a legsúlyosabb kifogást az iskolai vallásoktatás megszüntetésére teszi. Fináczy idevágó elvi megokolása, mely azonos a régebbi kötetekben megnyilatkozó fölfogásával, határozottan elítéli a liberalizmus kultúrpolitikájától dajkált vallásoktatás nélkül való laikus iskola gondolatát, amellyel pedig nyíltan vagy titokban oly divatos volt a kacérkodás.

A XIX. sz. nevelésméleteinek mesteri megírásával különösen nagy

szolgálatot tett Fináczy Ernő a magyar pedagógiának. Ez a korszak éppen az elméletek terén a legkuszább és legtarkább képet mutatja. Az ősz mester éleslátására, tárgyilagosságára, világos rendszerező művészetére volt szükség, hogy a világnézetek, irodalmi és művészeti törekvések e harcoss és viaskodó szakában eligazítson. Biztos kézzel rajzolta ki először a tárgyalás határvonalait, majd ezeken belül a pedagógia szemszögéből jelentős, összefüggő törekvések egyes fejezeteit. Kant, a német idealizmus (Fichte, Schleiermacher, Hegel, Fröbel), Herbart és követői (Ziller, Stoy, Waitz, Willmann), a pesszimizmus pedagógiája (Schopenhauer) és a pozitívizmus (Comte, J. Stuart Mill, Herbert Spencer, Roberto Ardigò) kerülnek az egyes fejezetekben bemutatásra. Amint e címek is sejtetik már, fölvonultatja a szerző a XIX. sz. jelesebb bölcseleti rendszereit: világosan emelte ki ezek alaptételeit és pedig úgy, hogy azután érthetővé válik az a behatóan ismertetett nevelésemélet, mely egy-egy bölcseleti rendszerbe gyökerezett. E bonyolult és nehéz feladat megoldása közben Fináczy Ernő, mint mindig, a világos, szabatos és tömör előadás páratlan mesterének bizonyul. Herbartról és követőiről írt fejezete e mozgalom történetének, mindenkor példaszerű és alapos bírálattal lezárt rajza marad. Ebben a fejezetben szerepel magyar vonatkozású Kármán pedagógiai elmélete, hatásának ismertetésével együtt. Az elméletek hatásának és értékének kérdésében sehol sem hagyja a szerző magára vagy kétségben az olvasót, mert a nevelés örök eszményeinek elvi magaslatról hallatja mindig bíráló szavát. A kötetet lelkiismeretes gondnal készített név- és tárgymutató rekeszti be.

Ez a kötet is, mint az előzők, nemcsak a céhbéli tudósok szűkebb körének szól, hanem annak a szinte nemzedékszámba vehető fiatal tanárseregnek is, mely Fináczy Ernő tanszéke mellett és az ő könyvein nevelődött, a tanítványoknak, akiknek szívéből font Fináczy évtizedes professzori tanítása és tanárképzése hatalmas élőkoszorút. A hálától rezdül meg ennek minden levele annak láttára, hogy az ősz mester föláldozta megérdemelt nyugalmanak csendjét, legyőzte a korával járó gyengeséget és ezzel a munkájával tovább tanít. Az a hitünk, hogy tanítását és élete munkáját a legszemélyibb szeretet ihlette, mert az ő szíve legmélyebb és legőszintébb forrásából buggyantak föl azok a szavak, amelyeket Fichtéből idéz ez az új könyve: „Erősítő, lélekemelő gondolat, hogy korom és az utánam következő korok kultúrája rá van bízva az én személyemre is: az én munkásságomból is ki fog fejlődni az eljövendő nemzedékek haladása, a még ezután létrejövő nemzetek világtörténete. Arra vagyok hivatva, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról... Az igazságnak papja vagyok; elköteleztem magamat arra, hogy mindent megtegyek, kockáztassak és elszenvédjek érte.”

Balassa Brunó.

TANKÓ BÉLA: *Hungarian philosophy*. Szeged, 1934. Városi nyomda és könyvkiadó rt. 119—136 l. (Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Francisco-Josephinae. Sectio Philosophica. Tom. V. Fasc. 3.)

Minden munkát örömmel kell üdvözlönnünk, mely a magyar tudomány publicitását van hivatva növelni a külföld felé. Tankó Béla előadásának, melyet a Tisza István-tudományegyetem nyári szünidei tanfolyamán tartott, angol kiadását valóban a hivatott munkának kijáró megbecsüléssel kell fogadnunk. A magyar filozófiát a magyar történelem és Európa szellemi áramlatainak szemszögéből vizsgálja, s így szempontjai egyben magyarázó elvek sajátos magyar jelenségeknél, másrészt megóvják aránytalanságoktól, túlzásoktól. Tudjuk, hogy egy ilyen szűkre szabott keret milyen nehézséget jelent, s az olyan természetű aránytalanságokat, mint a Faludiról, Bessenyeiről írott sorok s az Eötvösről szóló mellékmondat, a keret rovására írjuk. Világos, tömör stílusa, szintetikus készsége és az angol-magyar vonatkozások gondos feltárása alkalmassá teszi Tankó tanulmányát, hogy felkeltse angol olvasói figyelmét filozófiánkra.

B. L.

CARNAP, RUDOLF: *Die Aufgabe der Wissenschafts-logika*. Wien, 1934. Gerold. 30 l. (Einheitswissenschaft. **Tudományelmélet**. Heft 3.)

A filozófiától elszakadt szaktudományok sorát Carnap szerint a tudománylogika zárja be, amelynek kiválásával a filozófia elveszti tudományjellegét. A tudománylogika valamely nyelv logikai szerkezetére (logische Syntax) vonatkozó tételeket vizsgáló tudomány. A tételek (Formregel, Umformungsregel) csak formális jellegűek, a nyelv matematikáját adják. A tudománylogika eljárása igen értékes és figyelemre méltó. Eredményeit a szaktudományok értékesíthetik. Számára ennél nagyobb hatáskört és fontosságot csak Carnap pozitivistá felfogása tulajdoníthat. Továbbá a Carnap által célként kitűzött tudományegység (Einheitswissenschaft) megvalósulását sem a tudománylogika hiánya akadályozza meg.

Lehner Ferenc.

LAVELLE, LOUIS: *La Présence totale*. Paris, 1934. F. Aubier. **Metafizika**. 253 l. (Philosophie de l'Esprit.)

Régóta vártuk, hogy a francia gondolkodásban milyen változatban fog megszólalni az az új filozófiai beállítottság, melynek Heidegger és Jaspers a legismertebb képviselői: az egzisztencializmus. Lavelle könyve ennek az iránynak az első francia képviselője s ez a tény már önmagában is elég volna arra, hogy magára vonja mindenkinek fokozott érdeklődését, aki a jelenkor filozófiai világképének kialakulását figyeli. Heidegger, a Husserl által módosított kanti ismeretelmélet ontológiai átértelmezéséből és Kierkegaard negatív teológiájának ösztönzéseiből építi fel metafizikáját. Lavelle úgyszólván teljesen szemben áll ezzel a gondolatkomplexummal, az ő inspirátora a Malebranche által tovább-

folytatott karteizianizmus s a racionalizmusnak elpusztíthatatlan optimizmusa. Ami Heideggernél a „Sorge“ szerepe, az Lavelle metafizikájában a „conscience“. A gondolat szerinte nem szigetel el a létből és nem fokozza az egyén magábanállását a világgal szemben. A tudat konstruktív része a létnek, „a létnek egy módja“ (40.), „a lét gondolása adekvát a gondolat létével“ (90.), „a lét bensősége nem különbözik az én-nek a bensőségétől“ (47.). A gondolkodás nem a világnak önmagunkra való redukálása — tudjuk, Heidegger végső konklúziója az én, mint „solus ipse“ —, sőt inkább: az én-nek kilépése tárgy és idő által való korlátozottságából a lét „totális jelenébe“. Az idő csupán alkalom arra, hogy a tárgyak azáltal, hogy őket gondoljuk, beírassák képüket az időtlen létbe. A gondolat a jelen minden szétszórt részét (rész—egész, én—nem-én, tudat—tárgy, jelen—idő) egységesen helyezi át a lét totalításába.

Valószínű, hogy az így összefoglalt tartalom nem ad hű képet Lavelle könyvéről, sőt esetleg üres gondolatalköltészetnek tünteti fel azt. Pedig ennél jóval nagyobb a jelentősége. (Ha ugyan nem tűnik el észrevétlenül a könyvtermelés nagyüzemében, amitől szerény fellépése miatt valóban félhetünk.) Új szint jelent ez a mű korunk gondolkodásában és bizonyítja, hogy a racionalizmus descartesi hagyományából nem minden fejlődésképes elemet konzervált Kant szintézise; lét és gondolat azonosságának hegeli gondolatát pedig (valószínűleg V. Cousin közvetítésével) újra felveszi, amit Heidegger elmulasztott megtenni. Lavelle könyve éppen paradigmaticus voltánál fogva igen jelentős esemény, mert azáltal, hogy új szempontokat és történeti súlyt ad az egzisztencializmus körüli vitának, mind az elhamarkodott párthíveket, mind pedig az egyoldalú becsmérőket meg fogja hökkenteni és álláspontjuk szintétikusabb újraátgondolására készíteni. Tény, hogy a „Metaphysik der Angst“-tal itt szembenáll egy „métaphysique de joie“.

A könyv megírása a francia retorika legtisztább eredménye és megállapíthatjuk, hogy a szép forma és a művészi kivitel nem válik a filozófiai komolyság — rovására, amint ezt jólmegírt könyvekről a priori feltételezni szokták azok, akik maguk nem dicsekedhetnek az írásművészet tudományával. Hálásak vagyunk Lavellenek, hogy — Pascal méltó utódjaként — a mély gondolat szép kifejezésének lehetőségébe vetett hitünket nem csökkentette.

Mátrai László.

GRUNHUT LASZLÓ: *Metafizikai világnézet*. Baja, 1934. Szerző kiad. 30 l.

E. R. Jaensch realiztikus antropológiája és valóságbölcselete S. Kierkegaard és M. Heidegger misztikus intuíciókból táplálkozó ontológiája meg a német katolikus bölcselet metafizikája azok a források, amelyekből a szerző bölcseleti hitvallása táplálkozik. Ezt két előző nagy német könyvében (*Das Wesen und der Wert des Seins und die Grenzen der reinen Vernunft*. Barth-Leipzig. 1931. 271 l. és *Eros und Agape*.

Hirschfeld. 1931. 242 l.) tudományos formában fejtette már ki, ebben a magyarnyelvű írásban pedig tömören összefoglalja.

Felfogásában az embernek a valóság, az érték és az Isten után való vágyára választ az Isten hármaskinyilatkoztatása ad: a világ, a valóság kinyilatkoztatja Istent, mint az igazi, önmagából való, mindent teremtő és fenntartó Létezőt; a szubstanciák világa kinyilatkoztatja Istent, az örök jóságot; a személyek világa pedig Isten egységét, egyediségét fedi föl. Ez utóbbi azonban már csak természetfölötti úton válhatik teljessé, t. i. Isten megváltó szeretetének, az agapének kinyilatkoztatása által. Az emberi ész, a szeretet és a hit segítenek el a célhoz a hármaskinyilatkoztatás régióban.

Az igazi megismeréshez a Semmi élménye vezet el, ez az egyetlen magától értetődő, s ezért a Semmi átéléséből fakadó létfogalomra építi föl a szerző az egész metafizikát. A szubstanciát, a lényegyet csak az érzelem által ragadhatjuk meg: az a szeretet, mely a szubstancia, azaz értékes lényeg felé irányul, az erosz. Az emberi személyt pedig értékessé és pótolhatatlanná az teszi, ha szereti Istent, és pedig azért, mert Ő Isten. Ez a szeretet azután Isten agapéjában való hittel vált meg bennünket. A hit és a vágyódás az isteni Szubstancia után a végtelen Jóság bírására irányuló cselekedetek által nyitják meg az ember számára az utat, melyen a misztikus élet lépcsőin a Semmi vándora és Isten keresője célját elérheti.

Ez a pár alapvető vonás nem is sejtetheti kellőképpen azt a komoly, érdekes és páratlanul gazdag bölcséleti képet, melyben lépten-nyomon ráismerünk Aristotelesnek, a középkor mélyenszántó filozófiájának vonalvezetésére, de arra a friss lendületre is, mely a modern ember életigényléséből fakad. Nem tartható azonban szerencsésnek, ahogy a szerző alapintuíciónál megfogalmazza: túlságosan hangsúlyozza a Semmi szerepét úgyannyira, hogy a Semmi szinte önálló létezőként áll előttünk. A Semmi nem magától értetődő, hanem egyszerűen érthetetlen, ezért a metafizika kiindulópontja sem lehet a Semmi látomása, hanem csak a Lét intuitív megragadása. Az erosz és agapé a szerző legegényibb és legmélyebb gondolatainak világába vezet. Ő maga is elismeri, hogy az agapé nagy titok, mégis nem tartjuk elfogadhatónak a szerző módszertani eljárását, mellyel a bölcséletet és misztikát, a természetet és természetfölötti rendet, a filozófiát és teológiát kellő elhatárolás nélkül tárgyalja.

Azoknak, akik a Lét és Élet nagy problémáit mélyre szántó lélekkel kutatják, komoly és tanulságos olvasmány ez a kis munka.

Zemplén György.

DUBISLAV, WALTER: *Naturphilosophie*. Berlin, 1933. Természettfilozófia. Junker und Dünhaupt. 175 l. (Philosophische Grundrisse. Heft 2.)

A logisztikus körökben jól ismert szerző a természettfilozófia egyetlen célját a természetkutató eljárásainak és teóriáinak analizisében látja.

A tudományos természetfilozófiának szerinte „nem az a feladata, hogy az élet- és világmagyarázat számára a legfontosabb természettudományi megismeréseket az egész természet egységes képévé alakítsa... Ez csupán látszatfeladat“. Ugyancsak „látszatfeladat“, ha a természetfilozófia a logikai és matematikai apriori tételek felhasználásán kívül más apriori tételeket is keres és alkalmaz. Ennek megfelelően a természetfilozófia a természettudományok adatain kívül csak a logisztika eljárásmódját és főbb eredményeit használhatja fel. A szerző a logisztika alapfogalmai és az általános tudományelméleti kérdések (struktúra, axiomatikus módszer stb.) után a természettudomány általános kutató formáit (megfigyelés, kísérlet, hipotézis, leírás, magyarázat, indukcióprobléma stb.) veszi vizsgálat alá. Külön fejezetekben tárgyalja a számlálást és mérést, a valóság megismerése és a matematika viszonyát, a tér és idő és a természeti törvényszerűség problémáit. Értékes megállapításai ellenére sem hallgathatjuk el azt a nézetünket, hogy a napjainkban divatos logisztika egyeduralma a természetfilozófiában teljesen egyoldalú „világképet“ ad. A logisztika varázsformuláinak egyedüli alkalmazása anélkül, hogy azok horderejét teljesen kivizsgálnák, kissé merésznek látszik.

Lehner Ferenc.

Értékelmélet. Etika. BÜHLER, KARL: *Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt.* Jena, 1933. G. Fischer.
244. l.

A mű célja hármas: az eddigi kutatások történeti összefoglalása, az emberi kifejezés rendszerének megalkotása s az új kutatási irányok helyzetképének felvázolása. E hármasság szerkezetileg nem tagozódik önálló részekre; a kutatástörténeti áttekintés nem degradálódik szokványos „bevezetéssé“ Bühler könyvében, a rendszert valóban ebből bontja ki s az új kutatások irányát igyekszik történeti fejlődési vonalba állítani. Kétségtelen, hogy a történeti elem dominál. Bühler hangsúlyozza is ennek szükséges voltát s nemcsak eddig kevésbé méltatott kutatók munkásságát ismerteti bő idézetekkel, alaposan (Johann Jakob Engel, Charles Bell stb.), hanem fejlődési vonalakat is igyekszik felfedni. Művének igaz értéke annak a kutatástörténeti láncnak felismerése, mely egybe-köti Engel színpadai megfigyeléseit, Bell anatómiai kutatásait, Piderit kifejezés-biológiai rendszerezését G. C. Carus goetheiánus elméletével, mely összekötő kapocs Nietzsche és a XVIII. század kutatói közt, kiktől Klages kapta az indítást rendszere megalkotására, Nietzsche közvetítésével.

A gazdag történeti eredményekkel nem áll egyenes arányban Bühler rendszere. Axiomatikát akar adni, de úgy látjuk, nincs igaza, mikor azt állítja, hogy az axiómakutatás megköveteli a történeti visszapillantásokat. Az axiómakutatás (amit ő sajátosan azonosít a *dogmakutatással!*) filozófiai módszerességet igényel inkább. Pauler Akos mély disztinkcióira gondolunk, a filozófiai és történeti módszer különbségéről.

A szemléletes történeti fejlődésvonalak a tárgyról könnyen elterelik a kutató figyelmét s módszertani szimpátiák és antipátiák nem alkalmas vezetők a lényegmegragadás útján. A nietzschei fejlődésvonal helyes kiinduláspontja Böhler kritikátlaná teszi Klages-szal szemben s így rendszere csak részletmegfigyeléseinek finomságában különbözik Klages már ismert s nem kritikaálló rendszerétől. Ehhez sokban hozzájárul Wundt és a nyelvpszichológusok történeti szerepének, az elhanyagolt Steinthal—Herbart-vonalnak, félreértése. Mi legalább csak ezzel tudjuk magyarázni, hogy rendszerében, mely a kifejezéssel principialiter foglalkozik, a nyelvről nem is esik szó, azzal az indokolással, hogy a nyelvészek a nyelvnek csak jelentő funkciójával foglalkoznak, nem véve figyelembe a kifejező folyamatokat! Ezzel a megszorítással elvesztette az igényjogosultságát a teljességre, az axiomatikára.

A történeti rész s az újabb kutatások helyzetképe (a technikai fejlődésadta kísérleti lehetőségek s a neurológiai szempontok szerepe stb.) oly értékei művének, hogy bizalommal tekinthetünk megígért nyelvelmélete elé, abban talán megkapjuk axiomatikáját, a klagesi pszichológia tehertétele nélkül.

Bóka László.

CRESSON, ANDRÉ: *Le problème moral et les philosophes*. Paris, 1933. A. Colin. 202 l. (Collection Armand Colin. 159. sz.)

Cresson szerint a filozófusnak két problémakörre terjed érdeklődése. Elméleti szempontból érdekli őt az élet, a lét eredete stb., ezek a metafizikai problémák. Gyakorlatilag érdekli a helyes élet, a helyes nevelés, az állam helyes kormányzása („Comment faut-il diriger l'État pour le bien diriger?“), ezek a morális problémák. Ebben a primitív, kétdimenziós világban próbálja megoldani a maga „gyakorlati“ kérdéseit szerzőnk. S meg is oldja: légy jó, légy mértékletes, jóság és igazságosság nélkül nincs társadalmi élet. Ez a „gyakorlati filozófia“ konklúziója s ennek segítségével megtaláljuk feleleteinket szubtilisabb problémákra is, mikre nem adhat ezúttal választ. (Pl. „faut-il être monogame ou polygame? Faut-il s'habiller ou se promener nu comme les habitants du Congo? stb.)

Szót sem érdemelne ez a könyv, ha nem franciául írták volna s nem egy népszerű, jónevű tudósok által is írt könyvsorozatban jelent volna meg. Így azonban meglehetősen ez a könyv, melyben görög-latin, zsidó-keresztény morálról ír a szerző, kiemelve utóbbinak túlzottan metafizikai jellegét s helytelen kazuisztikáját (pontosan: scandales de la casuistique!), mint romlásának okait. A bibliográfiája is különös: Rousseau, Kant, Tolstoj, Ibsen, Guyan, Bergson, Lévy-Bruhl... stb. Némethnek idézi Nietzsche-t és Schopenhauert ebben a bibliográfiában, melyből úgy kimaradt a modern filozófia minden jelentős alakja, mint egész művéből a filozófia.

Bóka László.

HILDEBRAND, DIETRICH VON: *Sittliche Grundhaltungen*. Mainz, 1933. M. Grünewald-Verlag. 90 l.

Szerző, a jelenségtani erkölcsbölcsélet neves képviselője, ebben a munkájában is a jelenségtan néhány, Scheler óta szinte hagyományossá vált etikai elgondolását fejleszti sok eredeti és érdekes módosítással tovább. Így új megvilágításba kerül nála a lelki élet rétegezethez tartozó tanítás, amely szerint a lélek periférikus rétegei a legkevésbé szilárdak, a legmozgékonyabbak, az akaratnak közvetlenül alávetettek. Önként adódik a következtetés, amelyet szerzőnk egy munkájában sem felejt el hangsúlyozni: az erkölcsi rétegnek, amely a legmélyebb lelki rétegtől hordozott, vannak oly területei is, amelyek nem tartoznak az akarat körébe, nem akaratilag jellegűek, pl. a nemes szeretet, a nagylelkű megbocsátás stb.

Ebben a művében szerzőnk a jelenségtan etikai megállapításait a gyakorlati erkölcsi felfogáshoz közelebb eső kérdések számára akarta gyümölcösöztetni, nevezetesen az erkölcsi érték emberi megvalósulásának alapfeltételeit kutatta. Ezek szerint bizonyos erkölcsi alapszabványokhoz viszonyítottan megjelölhetők meg, mint: kegyeletesség (Ehrfurcht, pietás), hűség, őszinteség, felelősség-érzelem és jószágosság. Nem határozza azonban meg, hogy az említett magatartásokat milyen értelemben tartja erkölcsi alapfeltételeknek: lélektani vagy értékelméleti értelemben-e. Első esetben ugyanis etikai jellemzőkkel jellemezte a művet, és az elsődleges erkölcsi értékesség jellemzőit kutatja, második esetben viszont alapvető értékminőségekről van szó. A két szempont összefolyása szerzőnk munkájának főleg bölcsészeti tekintetben válik hátrányára, jellemzően ellenben számos termékeny megállapításra bukkan. Ilyen pl. az a felismerése, hogy, akármilyen meglepően hangzik is, az állhatatlan emberek sohasem változnak meg. Ők ugyanis megtartják hibáikat és erőnyeiket, amint azok természetükből folynak, de nem szereznek új erkölcsi értéket. Még akkor is, ha mélyebb lelki rétegeik nem üresek, ha fel is ismertek magasabb értékeket, a pillanat emberei, a jelennek, a véletlen benyomásoknak zsákmányai, akik tehát nem képesek az egyszer megértett, időfeletti értékekkel életfolyásukat valóban formálni. Csak az állhatatos, hűséges ember élete tükrözi vissza az értékek objektív hierarchiáját, csak ő nem válnak „árulókká“, csak az ő élményeiken uralkodik a mélység az élnétség, időszűréség felett, csak náluk mindig az az időszűrés, ami értékesebb.

Bár az alapvető szempontbizonytalanság az exaktság rovására megy, a részleteket tekintve, a munka mégis sok finom adatot tartalmaz.

Noszlopi László.

JANOSI JÓZSEF S. J.: *Világnézetek típuskutatása és filozófiai megvalósulása*. Budapest, 1934. Pázmány Péter Irod. Társ. 96 l.

A filozófiai problémáknak kétségtávolan egyik legveszedelmesebbikét vette szerzőnk vizsgálatára tárgyául. Egykor a szellemtudományos fel-

fogás törte meg a materializmus filozófia-ellenes frontját, de csakhamar kitermelte a filozófia ellen is sajátos érveit, amelyek sokkal fenyegetőbbeknek látszanak a régi támadásoknál. Sőt ma már az a helyzet, hogy a nyilvánvalóan természettudományos lelkületű logisztika védi a filozófia objektivizmusát a szellemtudományos — relativizmus ellen. Jánosi bátor kézzel nyúl a problémához és — bár vázlatosan is — nyíltan felmutatja annak minden komplikációját. Szerinte a világnézettan nem lehet a filozófiai gondolkodás végső állomása — mint Dilthey gondolta —, hanem csak közbenső stáció a prima philosophia, a metafizika felé vezető úton. Jelentősége negatív: azért kell minél pontosabban felismernünk történeti-tipológiai determinációkat, hogy tőle megszabadulva eljuthassunk a történetfeletti, nem típushoz kötött, objektív megismeréshez. Hogy ennek a felfogásnak igen komoly ellenfelekkel kell vitatkoznia, az csak növeli Jánosi érdemét. Sokszor maga is átveszi a cáfolt felfogás beállítottságát; a pszichologizmus ellen pl. egyhelyt azt hozza fel, hogy annak dekadenciáját feltétlenül legyőzi az „életképes, egészséges szellem“: ezzel ismét a pszichológizmus kellős közepére jutottunk. Tudományfogalma teljesen helytálló, mikor minden tudás embertől függést hangsúlyozza (ami főleg a modern természettudós számára megszívlelendő felfogás), de nem gondol arra, hogy a tudományok közül kiemelkedő filozófiát így a dehumanizálódás veszélye fenyegeti, ami kulturális szempontból legalább oly súlyos probléma, mint a materializmus embertelensége. Talán nem csalódunk, ha e ponton Kierkegaard negatív teológiájának hatását érezzük; itt talán nem ártott volna, ha Jánosi világnézettani szempontjait vele szemben jobban érvényesíti s hatását öntudatosítás által jobban kiküszöböli.

De mindezen nehézségek fölé kiemelkedik az egész munka igen alapos átgondoltsága. Néha túlrövidre fogott gondolatmenetei is mindig megnyugtatóak, mert érezzük, hogy szerzőnk egy későbbi összefoglaló munka alappilléreit rakja le s tudatos ökonómiával jár el. Tudja, hogy e későbbi műben Jaspers és Leisegang lesznek legerősebb ellenfelei s ha e két név mögött álló hatalmas két szellemi irányzat minden felmerült érvét a most bemutatkozott alapossággal fogja sorra bírálni, akkor beigért könyvében igen fontos művel gyarapszik filozófiai irodalmunk.

Mátrai László.

KOVATS J. ISTVÁN: *A keresztyénség és a társadalmi kérdések*. Bp., 1933. 620 l.

A vaskos kötet Troeltsch „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“-jét idézi emlékezetünkbe nemcsak tárgyánál, hanem szelleménél fogva is. Az a vágy teszi közössé a két munkát, hogy korunk szociális problémáinak komoly és reális — nem csupán „írott malasztként“ használható — megoldását adja. A nagy német teológus és filozófus kutatásainak és felismeréseinek egyébiránt meg is volt a maga termékeny hatása e magyar munkára. A probléma szemléletében van

azonban egy döntő különbség. K. nem annyira filozófiai érdekből tekinti, hanem inkább a gyakorlat számára akar a lehető legszélesebben kiépített biztos alapot adni. Egyenest a lekipásztor mindennapi tevékenységére gondol. Ennek megfelelően tárgyalja könyvének rendkívül célszerű tagolása és menete három részben a kereszténység és a társadalmi kérdések viszonyát történeti, elméleti és gyakorlati szempontból. A célt rendkívül hatékonyan szolgálják az ismertető részek részletességükkel és tárgyiaságukkal, továbbá azzal az imponáló irodalmi adattömeggel és igen gazdag utalóanyaggal, amely megadja a könyvnek szorosan vett célján túl is tudományos használhatóságát és jelentőségét; a fejtegetések pedig világosságukkal és határozott logikájukkal szolgálják a kitűzött feladatot. Különösen ki kell emelnünk a mai helyzet — a mai szociális mozgalmak és az egyházak magatartásának — rendkívül alapos és részletes ismertetését. A mű anyagának bőségével és módszerével egyaránt hézagot pótol éspedig kitűnően. Nemcsak a lekipásztor, hanem bárki, aki a szociális kérdések, elméletek és intézményes megoldási kísérletek iránt érdeklődik, bármily magas tudományos igénnyel is, hasznos útmutatót lel benne.

Joó Tibor.

MORGENTHAU, HANS: *La réalité des normes*. Paris, 1934. F. Alcan. 251 l.

A genfi egyetem magántanára e művében Kelsen norma-elméletének kritikájából indulva ki, a norma empirikus alkotóelemeit igyekszik felfedni, megállapítván, hogy a jogi és erkölcsi norma érvényességének éppen úgy feltétele az ember pszichofizikai létezése, mint ahogy a természet és fizika törvényei is csak akkor állanak fenn, ha van egy létező fizikai világ. Szerinte a norma logikai struktúrája csakis akkor teljes, ha abban benne foglaltatik a megvalósítás igénye és lehetősége. A norma fogalma nemcsak formális szabályt jelent, hanem tartalommal bíró, realizálandó követelményt, úgyhogy a norma érvényességének egyaránt feltétele úgy az önértékek fennállása, mint a létező világ. A kettő között a hidat az emberi tudat dinamikája alkotja, amely nem elégzik meg a helyes szabály (jogszabály) felismerésével, hanem annak érvényesítését a közösség fizikai hatalmával is kikényszeríti. Kelsen norma-elmélete azért egyoldalú — írja Morgenthau —, mert ő a nemzetközi jogi normából indul ki, amelyben a norma reális alkotórésze elhomályosul annak következtében, hogy a nemzetközi jogi norma érvényesítésének eszköze, a szankció, sokkal nehezebben alkalmazható, mint az egyes államok jogi normáinál. Ezzel szemben azonban úgy Hobbes, mint Aquinói Szent Tamás is, Duguit norma-elméletében elismerést nyer a normának a létezővel kapcsolatos és arra utaló alkotóeleme s csupán a fenomenológizmus hiposztázált norma-fogalma teszi lehetetlenné ennek a kapcsolatnak elismerését.

Morgenthau, bár igyekszik magát a fenomenológiai elmélet alapelvein a pszichológizmustól távoltartani, mégis beleesik ennek útvesztő-

jébe akkor, amikor a norma tiszta logikai fogalmának alkatelemeként jelöli meg a normát, mint tudattartalmat, amely realitással bír.

Szakáts Kálmán.

SOMBART, WERNER: *Deutscher Sozialismus*. Berlin, 1934. Buchholz u. Weisswange. XV, 347 l.

E munkában Sombart a szocializmust úgy határozza meg, hogy az: „a társadalmi életnek azt az állapotát jelenti, ahol az egyesek magatartását elvileg kötelező normák szabályozzák, amelyek eredetüket az általános, a politikai közületben gyökerező észnek köszönhetik és a nomoszbán nyerik kifejezésüket“ (60. l.). Szocializmus tehát szerinte szabályozott, még pedig *jogilag* szabályozott társadalmi élet, mivel csak az egyénfeletti esztől, t. i. az államtól eredő normákat fogadja el ilyen szabályozás alapjául. Szocializmus eszerint mindaz, ami nem anarchia. „Jedes Verbot: Nicht rauchen! Nicht öffnen bevor der Zug hält! ist Sozialismus“ (61. l.). Ez az álláspont nyilván tarthatatlan, egyrészt mivel nem illik a szocializmus anarchista válfajaira, másrészt, mivel arra a jogi szabályozást szűkebb korlátok közt elismerő liberalizmusra is találó, amellyel pedig Sombart szembe akarja állítani. A liberalizmusnak, mint „önkénynek“, szerinte az az alapelve: „Minden szabad, amennyiben nincs megtiltva“, a vele szembe állított szocializmus pedig: „Minden szabályozásnak van alávetve, amennyiben nincs kifejezetten szabadnak nyilvánítva.“ Az előbbi a természetes érdekharmónia hitén alapuló naturalizmus, az utóbbi az egyénfeletti eszből származó szabályozottság, a normativizmus elve.

Az utolsó másfél évszázadra annyira reányomta bélyegét a gádzálkodás, hogy, Sombart szerint, joggal nevezhető ökonómikus korszaknak. A proletárszocializmus, vagyis a marxizmus, szerinte torzképe csupán az igazi szocializmusnak, mert maga is annak az ökonómikus kornak a bélyegét hordja, melynek kultúrája is csak silány pótléka az igazinak.

Szerzőnk ezzel szemben azt a szocializmust keresi, amely „Németország testére van szabva“ (121. l.). Ezért felveti a kérdést, hogy mi jellemző a németre? Szellemes elmefuttatásban áttekinti a német nép és föld tagozódását, a német lélek állandó, fontos és gyakori megnyilvánulásait. Már-már azt hisszük, hogy ezek a tényleges népi vonások fognak mértékül szolgálni az új öltözkéhez, amikor az empirikus vizsgálódás területét merész ugrással elhagyva, kijelenti: „A németiség lényegét keresve, nem azt akartuk feltárni, ami a multban valamikor német volt, vagy ma éppen az, hanem azt, aminek általában németnek kell lennie... Ez a metafizika királyi útja, az az ösvény, amely a tapasztalás mélyéből az ideák fényhonába vezet fel.“ (153. l.) Aki a német népnek ilyen eszméjében nem hisz, az szerinte sötétben bolyong és eltéved.

A német nép eszméjéből vezeti le könyvének második felében a

német szocializmusnak az *államra* és a *gazdaságra* vonatkozó posztulátumait. Az isten kegyelméből való Führer principiuma, a rendi gondolat, a haladás gondolatának visszautasítása, a társadalom új hierarchiája, élén a katonasággal, melyben a földműves megelőzi az iparost, a kisiparos pedig a nagyot, a technika megszelídítése, az autarkia követelése stb. olyan részletek, melyekre már nem terjeszkedhetünk ki. Sok mindenért, amit teoretikus szempontból hibájául kell felrónunk, kárpótól a mű eszmegazdagsága és lendületes stílusa. *Halmaránszky Károly.*

Esztétika. LALO, CHARLES: *L'expression de la vie dans l'art*. Paris, 1933. F. Alcan. 263 l. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.)

Az esztétikai gondolkodás egyre gyakrabban elakadó szekerét előbbremozdítani mindenképen dicséretes vállalkozás. Belekapcsolni a művészet filozófiáját a gondolkodás eleven főáramába: ezt kísérli meg szerzőnk, mikor az „örökké modern szempontnak“, az életnek a művészettel való összefüggését vizsgálja. Ezzel már eleve annak művének erényei és hibái. Az életfilozófiai szempont sokrétűsége szükségképpen áthozza az esztétikába is individualizmusát, melyről szerzőnk váltig bizonygatja, hogy nem szkepticizmus, hanem „csupán“ relativizmus. Bizonyos „evidens tévedéseket“ (ilyen pl. művészet és élet azonosítása) végérvényesen elutasít, de *egy* esztétikánál nem tud megállapodni, mert az élet különböző pontjaiból, a művészet gyújtópontján át, a művészet-filozófia síkjára kivetített problémák ismét szétszóródnak, nem adnak elvi képet. Lalo szerint ez előny: „L'esprit de géométrie se limite à la pauvreté du signe =. L'esprit de finesse a le trait d'union et le c'est-à-dire ...“

Ezen „esthétique du c'est-à-dire“-nek megvan az az előnye, hogy éreztetni tudja: mennyire kicsúszik a műalkotás a pszichológiai, szociológiai vagy bármilyen más szempont-esztétika kezéből; de végül maga is üres kézzel marad a szintéren s az élet és művészet viszonyáról legfeljebb szellemesen elcseveg, de megfelelni, problémát oldani nem tud. Az olvasó rengeteg adalékot, összefüggést, sőt apróbb indításokat is kaphat a könyvtől; de sanda gyanuja, melyet már régebben táplál az újabb francia tudományossággal szemben, mégis csak erősödni fog: a pompás stílus, mely egykor organikus tartalmat sugárzott, nem vált vajjon időközben — ki tudja miért? — üressé? Vajjon kárpótól a gall könnyedség a germán alapossáért? Komolyan vehető tudományos szempontból egy könyv, melynek tárgya filozófia és pszichológia és 1933-ban mégis jobban ismeri a román Dragomirescut csak azért, mert franciául ír, mint a német tudomány legkiemelkedőbb eredményeit? Nem hisszük, hogy a filozófus olvasót a szerzett szórakozás rábírja arra, hogy e kérdésekre igent mondjon.

Mátrai László.

BODA ISTVAN: *Bevezető a lélektanba*. Budapest, 1934. Pszichológia. 184 l. (Közl. a szegedi F. J.-Tudományegyetem ped. lélektani intézetből. 2. sz.)

Ez a mű lélektani irodalmunknak összefoglaló és iránytjelző alkotása egyben, melyet mind alaki, mind pedig tartalmi kiválósága miatt az új magyar lélektani kutatásoknak minden bizonnyal alapvetője és kiindulópontja lesz. A szerző megvalósítja azt a régebbi programmot, mely az „experimentális” vagy „tapasztalati” és a „metafizikai” („racionális”) lélektani feldolgozások közé, mintegy áthidalásul, egy újabb lélektani rendszer kidolgozását, az „elméleti lélektant” kívánta illeszteni. Ezt a *lélektant* kapjuk most meg itt bevégzett, a jelen lélektani törekvések mindegyikével számotvető, szuverénül önálló és eredeti kidolgozásban. B. rendszere egyrésztől gondosan körülírja saját feladatának (tisztalvú és lényeges) hatásait: a lelki jelenségek végső metafizikai kérdéseit nem feszegeti, hanem — elismerve jogosultságukat — átengedi őket egy tudományos alapokon nyugvó metafizikának. (Ebből a szempontból érdekes összehasonlítást lehetne tenni a szintén kiváló Fröbes „racionális” lélektana és szerzőnk között: Fr.-nél a metafizika és a theoretikus lélektan szétválasztása nem történt meg; szerzőnk szétválasztja a két problémakört és mégis, nála is *szervesen* kapcsolódnak a — csak jelzett — végső kérdések a tapasztalati és elméleti eredményekhez.) Viszont a theoretikus lélektan *saját körében* Boda kutatásait mindenütt a legvégső alapokig törekszik visszavezetni s e tekintetben egyedülálló. A lélektan tudományelméleti követelményeit egyfelől, a „lelki”-nek, mint a lélektan tárgyának pontos meghatározását, keletkezési-, megjelenési formáit, törvényeit stb., másfelől, mindig az elérhető végső determinánsokig látjuk itt visszavezetve: teljes és minden ízében összhangzó elméleti rendszert kapunk B. Bevezetőjében, melyben a szintézis gazdagsága, a törekedés és egyoldalú rendszereket összeegyeztető erő (ezt külön is kiemeljük, mint egyik legértékesebb jellegzetességét), nem von le semmit eredetiségének és új problémalátásának érdeméből (csak egyre utalunk e szempontból: a szerző relációtanára: a lelki „síkok” kölcsönhatásaira). B. theoretikus lélektanában minden jelentős lélektani állásfoglalás helyet és értelmet, kiegészítést, kritikát talál. — A *Bevezető tartalmi* gazdagságát e helyen nem is kíséreljük meg részletezni. Valóban a lélektanba vezeti be az olvasót. Tévedne azonban, aki egy mindenre kiterjedő kompendiumot keresne ebben a könyvben. Bár *minden* lélektani részletkérdésre vonatkozólag lehet benne eligazodást nyerni, Boda műve nem tankönyv s nem lexikon. Jelezzük: nem is való kezdőknek, már stílusának tömörsége és pregnáns volta miatt sem, melyet jótékonnyan enyhíthetne a lazább mondatserkesztés. Mégis oly vezérfonal, melyhez éppúgy visszatérünk, mint régebben *W. Stern*, vagy *Wundt* mindent egybefoglaló műveihez. Részletes elemzés, vagy megvitatás helyett, melyekkel egy lélektani folyóiratnak kötelessége szolgálni, csupán rövid tartalmi ismer-

tetésre szorítkozunk: (I—II.) A „lelki” egysége, azonossága, egész-jellege, szervezettsége, mint a lélektani vizsgálódások nélkülözhetetlen tudomány-elméleti alapjai; (III.) az életnek (sehol másutt nem található) kimerítő jellemzése és a „lelki”-vel való kapcsolatai; (IV.) a „lelki” meghatározása; (V.) a „lelki” osztályai; (VI.) a lelki törvényszerűségek; (VII.) a lelki tevékenységi körök, a lelki összeszerveződés (pszichikus személyiség) és ennek nagy rész-struktúrái (többek között: a jellem és vérmérséklet alapkérdései). — E sorok csak *jelzésül* akarnak szolgálni irodalmunk egyik legjelentősebb alkotásával való további foglalkozás motiválására. A közönség tágabb köreit a *Bevezetőnek* legutolsó fejezete s a nemes idealizmus hevével megírt *Zárószó*, mely a lélektan gyakorlati hasznosíthatóságáról szól, fogja leginkább érdekelni.

Várkonyi Hildebrand.

BUYTENDIJK, F. J. J.: *Wesen und Sinn des Spiels*. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstriebe. Berlin, 1933. Kurt Wolff. 165 l.

A játék az élőlény tájékozódási módszere a tárgyi világban. Ezért nem lehet különválasztani az emberi és állati játékot, ha a játék lényegével akarunk foglalkozni. De nem szabad éles határt vonni a felnőtt élőlény és a fejlődő játéka között sem, mert a felnőtt, kifejlődött lény életében is vannak olyan pillanatok (fáradtság, idegesség stb.), mikor idegenné vagy patológikus esetekben ellenségessé válik a tárgyi világ s a játék jelensége azonnal fellép. Természetesen, a megfigyelés számára alkalmasabb a fiatalság vizsgálata, mert ott a játék az élettani folyamatok spontaneitásával történik. De a kutatónak nem szabad egyetlen fejlődési foknál sem megállni, mert elveszti szem elől azt a folyamatot, melyben a felnőtt életében a játék szellemi játékká, érdektelen és szándéktalan erkölcsi cselekvéssé szublimálódik.

A játék ösztönszerű akció. Ösztönszerű, mert az élőlény tárgyi determináltsága határozza meg fellépését: a ragadozók mind játszanak, a rovarok, mivel világukba készen kerülnek, egyáltalán nem. (A sport, a gyakorlás telítődhet tehát játékos elemekkel, de lényegében nem játék.) A játék-akcióra készítő ösztönök: a függetlenségi, szabaddulási ösztön, az összetartozási ösztön és az ismétlési ösztön. A játszó dinamikáját jellemzi, hogy akcióját nem irányítja, hogy mozgási törekvések élnek benne, hogy környezetével szemben még nem képes értelmi állásfoglalásra (pathische Einstellung) s hogy ennek következtében a tárgyakhoz való viszonyában félszeg.

A játék lehetősége mindig mindenütt megvan tehát, tárgya minden lehet. Hogy tárgyai legszívesebben mozgó vagy mozgatható anyagok (labda, víz, homok, rongy), arra mutat, hogy a játszó előtt nem világos még közötté és játéktárgya között a differencia: saját mozgó és mozgató ösztöneit átviszi rája. A játék tárgya gyakran élőlény

(embernél állat, vagy másik ember), az azonos ösztönű lényegének megragadására, utánzására vagy taszítására mutat.

A játék eredménye az élettani megismerés, az egyén és a makrokosmos viszonyának ösztönös, de az embernél már, szellemi felismerése.

Ezek Buytendijk könyvének alapvető eredményei. S még valami, egy, a könyvön túlmutató tanulság. A csődbejutott XIX. századi lélektan igenis kaphat új utakra indító ösztönzést, ha egyetemes szempontokat s részleteken túlirányuló módszert tanul a filozófiától. Buytendijk akcióitani, etikai szempontja s fenomenológiai módszere ezt mutatja.

Bóka László.

CSER JANOS: *A figyelem kísérleti vizsgálata a 10—14 éves korban.* Bp., 1933. A Magy. Gyermektanulmányi Társaság kiadv. 45 l. (Közl. a Székesföv. Ped. Szemin. Lélektani Laboratóriumából. 3. sz.)

E kis munka példaképe az olyan exakt pszichológiai monográfiának, amely egyszersmind tudatos módszertani alapra épült, ezen kívül pedig gyakorlati alkalmazhatósággal is rendelkezik. A tanulmány elején a lélektan mai állásáról, a statisztikai kutató módszerről s a lélektan és statisztika kapcsolatáról, a lélektani statisztikai módszerről ír nagy kritikával és beható ismerettel, majd a figyelemvizsgálatokról és saját kísérleti kutatási eljárásairól tárgyal. Végül értékeléseit, feldolgozásait és gyakorlati következtetéseit nyújtja. Figyelembe veszi mind a nemi, mind a társadalmi, valamint az iskolatípusok szerinti különbözőségeket. Érdekesen mutatja ki többek közt az iskola szelektáló munkájának eredményét azzal, hogy az osztályok szerinti teljesítménygörbék sokkal egyenletesebb emelkedést mutattak, mint a korok szerint vázolt görbék. Táblázatai, diagrammjai igen sokoldalúak, számadatai már csak azért is igen pontosak, mert vizsgálatait igen nagy anyagon végezte. Az egyetlen kifogásunk csupán az, hogy a bevezető rész és a tulajdonképeni tárgyalás mennyiségi eloszlása kicsit aránytalan. Ennek azonban az a mentsége, hogy szerző a módszer tudatossága szempontjából nálunk hiánytpótló munkát óhajtott végezni, amit sikerült is elérnie.

Kempelen Attila.

HOLLINGWORTH, H. L.: *Educational psychology.* New-York—London, 1933. D. Appleton—Century Company, 540 l.

A maga változatosságában is egyöntetűnek nevezhető amerikai tudományos irodalom az európaiktól elszigetelten, eltérően, csaknem bélyegzővel ellátva — „Made in U. S. A.” — fejlődött. Ez a korántsem bármiféle hatás számára nyitott komplexum az európai szellemi áramlatok közül csak a sajátos jellegének megfelelőket fogadta be, viszont többirányban hatékony ellenhatás kifejtésére volt képes.

Az egyöntetűség alapján rejtőzik az amerikai jellemből, életmódból, világnézetből fakadó s szinte hagyománnyá lett tágabb értelmű pragmatizmus, amely egyaránt érvényt szerez filozófiában, pedagógiá-

ban, pszichológiában. Csakhogy míg a filozófiában rombolólag hat, addig a pedagógiát és pszichológiát egészséges, hasznos, gyakorlati irányban fejleszti ki.

Utóbbi irányok sikerültebb alkotásai közé tartozik ez a munka. Educational psychology, ha nem is mint „műfaj“, de mint elnevezés nálunk szokatlan. Az óceánon túl azonban valóságos kultusza van, számos könyv és állandó folyóirat jelenvén meg ilyen címen. Európai szak kifejezésre fordítva, talán leginkább a pedagógia alkalmazott lélektanának lehetne nevezni. Egészen közel áll a kísérleti lélektanhoz, kizárja azonban a pszichológia fiziológiai, úgyszintén filozófiai, pontosabban szólva metafizikai megalapozását.

A nevelés fogalmának meghatározása jóval átfogóbb a megszokottnál, — ez teszi e munkát nem a pedagógia, hanem az általános pszichológia körébe tartozóvá. Magába foglalja az emberi, sőt állati cselekvés minden momentumát, a környezethez való alkalmazkodás minden mozzanatát, az életnek minden szellemi-lelki-testi hatásból és kölcsönhatásból fakadó megnyilvánulását. E szerint az állatoknak bizonyos ügyességekre való szoktatása ugyanúgy nevelépszichológiai probléma: tanítás és tanulás, mint a kisgyermek evés-ivás-beszéd tanulása, vagy illemre tanítása; a nyelvek, matematika, fizika és egyéb tudományok, tehát szellemiek elsajátítása éppenúgy nevelépszichológiai kérdés, mint az autóvezetés, zene, gépírás és más ügyességekben, mesterségekben való jártasság megszerzése. Közös cél fogja át őket: az emberi életet boldogabbá tenni. Egyformán pszichikai folyamatok, ugyanazzal a mechanizmussal, dinamizmussal, hasonló motívumokkal, de különböző, hely, idő, anyag, kor, nem, állapot, egyén szerint változó módszerekkel.

Ebből a kiterjedt, de mégis jól összefogott meghatározásból remélt következtetések azonban elmaradnak; a nekilendülés nem vezet járatlan utak felfedezésére. A tanítás-tanulás pszichológiájának már ismert analízise, a tanító-tanuló lelkének már hallott elemzése következik csak ezután a kísérlethez tapadó lélektan józan hangján. Az összegyűjtött anyag óriási és tagadhatatlanul érdekes, az elemzések mélyrehatók és finomak — a szó pszichológiai értelmében. Sajnálatos azonban, hogy érvei többhelyütt nem kellőképpen megokoltak, kategóriái nem megfelelően indokoltak és hogy egészében nem eléggé rendszerbe szedett; a mi szigorú formákhoz edzett gondolkodásunk ennek hiányát érzi leginkább.

Kozmutza Flóra.

JUNG, CARL GUSTAV: *Wirklichkeit der Seele*. Zürich, 1934. Rascher. 409 l.

Jungnak ez a könyve a „Psychologische Abhandlungen“ című munkájának negyedik kötete. Különálló értekezésekből áll, amelyeket részben előadás formájában tartott meg, részben más címen nyomtatásban tett közzé. Különálló értekezések ugyan, de alapgondolatuk egységessé

fúzi őket, míg tárgyi szétválasztottságukban hű tükrei a mai pszichológia sokoldalú szaggatottságának.

Jung nem tagadja, hogy a lélek elsősorban az anyagnak, tapasztaltnak, az „innenvalónak“ képe, elismeri, hogy tudattartalmaink legnagyobb részét érzéki észrevevés útján szerezzük, tudja, hogy a lélek szoros kapcsolatban van az aggyal, mirigyekkel, általában a testtel, mégis nem tartja racionálisabbnak azt a felfogást, mely szerint a test kémizmusából épül a lélek, mint azt, amely szerint a lélek a testtől független szubsztancia, annak fenntartója és kormányzója. „Der Stoff ist... uns genau so unbekannt, wie der Geist. Über die letzten Dinge wissen wir nichts.“

Éppen ezért az éles ellentét eldöntésének kísérlete napjainkban még mindig csak meddő és irreális igyekezet volna. A fejlődés szempontjából lényegesebb és sürgősebb probléma a lelki realitás alapján — lévén a pszichikus valóság, mint legközvetlenebb egyúttal a legreálisabb is — a lélek egész területének, különösen pedig a még kevésbé ismert tudatlannak feltárása.

A lélek ugyanis — amint ezt körülbelül félszázad óta határozottan vallja a pszichológia — nem azonosítható a tudattal. A lélek jelenségei nem ezzel kezdődnek és nem is ezzel szűnnek meg. Minden egyes tudatnak eredete, ősténye a tudattalan, a mélyebben, általánosabban, igazabban, örökebben emberi. Az egyéni, szubjektív, tudatos lélek a kollektív, objektív tudattalánból kristályosodik ki. Az „Unbewusstseinen“ hatalmas, őseink sorozatainak örökségével terhes, millióéves emlékezet-től duzzadó homályos tengerén mint kis hajó lebeg az efemer, individuális „Ichbewusstseinen“. Minden régebbi pszichológia intuitíve legalább érezte ezt, csak más néven, szellemnek, Istennek nevezte, akarattal bíró személylő emelte, mindenhatónak tisztelte.

A tudattalan éjszakájának megvilágítása nem könnyű feladat; sötét szövvényébe leginkább az álom nyújt betekintést: „Der Traum ist die kleine verborgene Türe im Innersten und Intimsten der Seele, welche sich in jene kosmische Urnacht öffnet, die Seele war, als es noch lügst kein Ichbewusstsein gab und welche Seele sein wird, weit über das hinaus, was ein Ichbewusstsein je wird erreichen können...“ Az álomfejtést ezért igen fontosnak tartja. Külön fejezetet szentel neki, amelyben vitába száll Freud álommagyarázataival s a tudatalattiról való felfogásával.

A modern pszichológia filozófiai problematikájának ismertetése után annak metodikáját a művészet pszichológiájának területén alkalmazza. J. Joyce gigantikus pszichoanalitikus regényéből, úgyszintén Picasso különös, csaknem groteszk művészetéből, mint korunk legjellegzetesebb „document humain“-jeiből kielemezi a tudattalan szerepét.

Függeléként W. M. Kranefeldt, Hugo Rosenthal és Emma Jung értekezései következnek. Előbbi az értelem és ritmus lelki történetében

való ellentétét fejt ki, középső tipológiai szempont alkalmazását mutatja be vallástudományi területen, utóbbi az animuskomplexum fenomenológiáját ismerteti. Mindhárom író Jung iskolájának szellemét képviseli.

K. F.

KÖHLER, WOLFGANG: *Psychologische Probleme*. Berlin, 1933. Springer. 252 l.

A könyv német átdolgozása az amerikai pszichológusok számára készült „Gestalt-Psychology“-nak, amelyben K. az alakzattani kutatási irányt ismerteti. — Az első két fejezetben K. a behaviorizmussal száll vitába. Kimutatja, hogy minden megfigyelésben hibaforrások lépnek fel, mert hiszen az embernek a maga pszicho-fizikai sajátágaival a megfigyelési folyamatba valahol be kell lépnie. Eppen ezért nincs értelme a viselkedés elemzését módszertanilag az élményelemzés fölé helyezni. A pszichológia, mint fiatal tudomány, nem mondhat le a fenomenológiáról. A harmadik fejezetben az introspekciós irány egyoldalúságát mutatja be K., amely irány a megfigyelést izolált történetekre szorítva, a jelenségeknek természetes összefüggéseikből való kiragadását eredményezi. Nem jut messze a pszichológia, ha tiszta akarati élményt, tiszta vörös-benyomást iparkodik előállítani a laboratóriumban. Feladata inkább az, hogy a természetes lelki történetben nyomozza a jelenségek szerepét és fellépésüknek feltételeit. A negyedik fejezet az alakelmélet alapjait tárgyalja. A tapasztalat azt mutatja, hogy érzéki benyomásaink nem változnak pontról pontra az ingerlés változásaival. Az eltéréseket régebben másodlagos tényezőknek tulajdonították, K. azonban kimutatja, hogy az eltérések az ingerületi folyamatok dinamikus kölcsönhatásában lelik magyarázatukat. Az önszabályozó dinamika nem vezet káoszra, hanem a legtermészetesebb rendre. Ennek megfelelően az érzéki élményekben is a szabályszerűségekre törekvő alakitagozódással találkozunk. „Denn was innen, das ist aussen.“ A következő fejezetek gazdag tapasztalati anyaggal támasztják alá az elméletet. A hetedik fejezetben K. szembeszáll azzal a Descartes óta elfogadott tanítással, hogy a fizikai és a szemléleti világ összehasonlíthatatlan egymással. Ebből származik az a nézet, hogy a megfigyelő a másik embernek csak testi mivoltát figyelheti meg, a lelkit nem. Ezzel szemben áll az, hogy a fizikai test, mint ilyen, nem szerepel a megfigyelő szemléletében, hanem csak a test, mint érzéki benyomás. A másik ember fizikai teste épp olyan transzcendens a megfigyelő számára, mint annak élményvilága, tudata. Amennyiben azonban valakinek megnyilvánulásait szemléljük, annak testi és lelki jellegéről egyaránt van benyomásunk. Élmény és viselkedés egy dolognak két oldala. A harag például egyetlen egész folyamat, mely sem az átélő, sem a naív megfigyelő számára nem esik szét a testi mozgás és a belső élmény dualizmusára. A nyolcadik és kilencedik fejezetben megtudjuk, hogy az emlé-

kezeti nyomok nem elmúlt ingerek halmazára, hanem elmúlt érzéki és motoros organizációra vonatkoznak. A fizikában nem ismerünk olyan általános törvényeket, mint az ú. n. asszociációs törvény, amely szerint *a* és *b* között gyakori együttes előfordulás esetében kapcsolat jön létre *a* és *b* természetére való tekintet nélkül. Ha *a*-nak és *b*-nek egymással dolga van, ez csakis *a* és *b* tulajdonságain és azok egymáshoz való viszonyán alapulhat. (A Ranschburg-féle jelenség vetett erre először fényt.) A felidézés mutatja, hogy az emlékezetben a nyomok idővel leegyszerűsödött alakot nyernek. Az utolsó fejezet szerint a lelki életnek nem hajtóerői az asszociáció és a reprodukció, mint ezt sokan tanítják. A viselkedést nem ingerek, hanem élmények szabják meg, éspedig azoknak a helyzeteknek átélése, melyekbe az egyén belejut. Amikor az élményben adva van a miért és a hogyan, mely a viselkedést kormányozza, akkor belátásról beszélünk. Az én-re, mint élményre vonatkozó fizioiogiás folyamatok önszabályozó összefüggésben állnak az egyéb, például érzéki, a külvilágra vonatkozó folyamatokkal.

K. a lelki élet általános törvényszerűségeinek megragadásában a lelki történést mintegy homogenizálja és abban mindvégig ugyanazokat a törvényszerűségeket látja meg. Ezek a törvények a fizioiogiás és a fizikai világ dinamikájában is megtalálhatók. Az én a pszichikai mezőnek egyik tartománya, melyet ugyanolyan történések szabályoznak, mint az én-élménynek megfelelő fizioiogiás területeken kívül fekvő, például a külvilági eseményekre vonatkozó területeknek megfelelő pszichikai tartományt. K. pszichológiájának súlypontja tehát nem az én-en van, hanem a dinamikus folyamatokon, mint az élmény és a viselkedés alakító erőin.

Schiller Pál.

KURZE INHALTSÜBERSICHT.

Soziologie und Rechtsphilosophie.

Von Prof. JULIUS MOÖR.

I. Verf. verweist auf die älteren Bestrebungen, die Rechtsphilosophie als naturwiss. Rechtssoziologie aufzufassen, sowie auf die neuere Tendenz, Rechtswissenschaft und Naturwissenschaft scharf zu unterscheiden (Stammler, Kelsen). Er wirft die Frage auf, ob mit Rücksicht darauf, dass inzwischen eine *geisteswissenschaftliche* Soziologie entstanden ist, die Bestrebung, die Rechtswissenschaft u. die Rechtsphilosophie von soziol. Elementen zu bereinigen, berechtigt sei oder nicht?

II. Zur Beantwortung dieser Frage sind vorerst einige *Vorfragen* zu entscheiden: 1. die Frage des erkenntnistheoretischen Realismus oder Idealismus; 2. der Unterschied zwischen philosophischer und fachwissenschaftlicher Betrachtung; 3. das Wesen der Gesellschaft und des Rechts; 4. die Frage des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und Wert, die ausführlich behandelt wird; 4. die Frage der Methoden-Reinheit; 5. der Unterschied zwischen wertbezogener Wirklichkeitsbetrachtung und normativer Betrachtung und zwischen generalisierender und individualisierenden Methode.

III. Auf Grund der Beantwortung der genannten Vorfagen stellt Verf. sodann die enge Beziehung zwischen *Sozial- und Rechtsphilosophie*, zwischen *Soziologie* und *Rechtssoziologie*, zwischen *systematischen Geisteswissenschaften* und der *dogmatischen Jurisprudenz* fest.

IV. Zum Schluss wird B. Horváth's „*Rechtssoziologie*“ (Berlin-Grunewald, 1934) einer ablehnenden Kritik unterworfen: diese „*synoptische*“ Rechtssoziologie will eine Wissenschaft sein, die weder einen „Gegenstand“, noch eine „Methode“ hat.

Zur Theorie der Sinneswahrnehmungen.

P. v. SCHILLER.

Die Sinnestätigkeit entstammt einer Bedürfnisspannung. Wird der Organismus gestört und kann er nicht unmittelbar mit Aktionen auf einen Reiz antworten, so entstehen Erlebnisse, die den Zustand des Organismus zu Bewusstsein bringen. Solche Erlebnisse nennt man, nach der echten Bedeutung des Wortes, Empfindungen. Wahrnehmungen sind Erlebnisse vom Geschehen in der Umgebung des Organismus. Es ist ein kontinuierlicher Übergang vorzufinden zwischen den Faktoren die einerseits Empfindungen, andererseits Wahrnehmungen bedingen. Somit liegt der Gedanke nahe, einen konditional-genetischen Zusammenhang zwischen den beiden Arten der Sinneserlebnisse anzunehmen. Wahrnehmungen entstehen immer nur bei einem hinreichend reich gegliederten Reizfeld und bei hinreichend empfindlich funktionierenden Organen. Sind die Intensitäts-, Raum- und Zeitschwellen fein, so werden geringe Einzelheiten der Reizgliederung wahrgenommen. Das so entstandene reiche Erlebnisfeld kann nicht als eine Zustandsänderung des Organismus empfunden werden, sondern wird als vielfältige Veränderung in der Umgebung desselben wahrgenommen, wobei der Organismus als unverändert empfunden wird. Eine Analogie zu dieser Erscheinung findet sich im Gesetz der Konstanz der Wahrnehmungsdinge, das auftritt, wenn Wahrnehmungsding und Umgebung zusammen eine Veränderung im stark gegliederten Reizfeld erfahren. Sodann erscheint das Ding unabhängig von der Umgebung (Lokalisation, Beleuchtung, Schallhintergrund udgl.), und diese wird gesondert als solche wahrgenommen. Ist die Gliederung des Reizfeldes und insbesondere des Dinges gering, so fällt die Konstanz fort. Hingegen begünstigt der Mangel an Gliederung das Auftreten von Kovarianzen zwischen einzelnen Momenten (zeitlich, räumlich, der Intensität oder der Qualität nach) des Erlebnisfeldes. Auf Grund der entwickelten Vorstellungen fügen sich die mannigfaltigen Erscheinungen der Sinnespsychologie in ein sinnvolles Ganze. Die Reihe der Erscheinungen die mit zunehmender Gliederung des Erlebnisfeldes (das seinerseits zunehmende Empfindlichkeit und Reizfeldgliederung voraussetzt) fortschreitet, ist folgende: emotionelle Gemeingefühle, Synästhesien, Kovarianzen wie Kontrast, Adäquation, Verschmelzung, Veränderung, sodann physiognomische Ähnlichkeitseindrücke, Ranschburgsches Phänomen, Gruppenbildung in Figur und Grund, dingliches und körperliches Wahrnehmen und Konstanz des Dinges. Diese Erscheinungen werden einzeln und z. T. auf Grund eigener experimenteller Arbeit gewürdigt. So zeigt sich, dass für den Übergang von der einen zur anderen Erscheinung in dieser Reihe der Grad der sinnlich erfassbaren Gliederung im Reizfeld verantwortlich ist. Die skizzierte Vorstellung eröffnet Ausblick auf die Möglichkeit einer einheitlichen theoretischen Behandlung der allgemeinen Sinnespsychologie.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.
Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria
(338 l.) 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.
(323 l.) 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus
története (235 l.) 6— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes kötetekre vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága elöadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).

PAULER ÁKOS- EMLÉKKÖNYV

199 lap.

(A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára 6.)

Ára 6 P PAULER ÁKOS ARCKÉPÉVEL

SOMOGYI JÓZSEF:

TEHETSÉG ÉS EUGENIKA

A TEHETSÉG BIOLÓGIAI, PSZICHOLÓGIAI ÉS
SZOCIOLÓGIAI VIZSGÁLATA,

Boltí ára füzve 10 P, vászonkötésben 11.50 P.

A kiadásért felelős: PROHÁSZKA LAJOS.

21.493. — K. M. Egyetemi Nyomda Bpest. — (F.: Thiering R.)

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Kornis Gyula*. Alelnökök: *Halasy-Nagy József* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: *Varga Sándor*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a főtitkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi magántanár címére (Budapest, IV. Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) küldendők.

Titkári teendőinket 1934 január 1-től dr. Varga Sándor egyetemi magántanár (Budapest V, Magyar Tudományos Akadémia) látja el; mindennemű *bejelentést, tudakozódást vagy felszólamlást* tagságra, előfizetésre és az Athenaeum szétküldésére vonatkozólag ezentúl az ő és nem a szerkesztő nevére kell címezni!

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaitak fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el a csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja 4 pengő. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is) a titkárnál, aki a jelentkezőket a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepitendő”. A Társaság pénztárosa: id. Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-utca 85.

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak s erre igényt tartanak, levelezőlapon kérjék azt titkáruktól.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

A szerkesztő telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

A titkár telefonja: 235—26 (d. e. 9—1 között).

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

(Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2:50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* 1:80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2:50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* 2— P

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZADIK KÖTET
(1934)

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1934.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6.

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1934-BEN.

BALASSA BRUNO
BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ
BARTA JÁNOS
BERKY IMRE
BOGNÁR CECIL
BÓKA LÁSZLÓ
BR. BRANDENSTEIN BÉLA
BREICH ANGELO
DÉKÁNY ISTVÁN
FARAGÓ LÁSZLÓ
GÁSPÁR ILONA
HALASY-NAGY JÓZSEF
HALMAVÁNSZKY KÁROLY
JOÓ TIBOR
KECSKÉS PÁL
KEMPELEN ATTILA
KERÉNYI KÁROLY

KISS KÁZMÉR
KOZMUTZA FLÓRA
LEHNER FERENC
MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT
MARÓT KÁROLY
MÁTRAI LÁSZLÓ
VITÉZ MOÓR GYULA
NOSZLOPI LÁSZLÓ
PRAHÁCS MARGIT
PROHÁSZKA LAJOS
HARKAI SCHILLER PÁL
SOMOGYI JÓZSEF
SZAKÁTS KÁLMÁN
UJVÁRI BÉLA
VARGA SÁNDOR
VÁRKONYI HILDEBRAND
ZEMPLÉN GYÖRGY

A XX. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

	Oldal
<i>Halasy-Nagy József</i> : Madách bölcsesége	1
<i>Kerényi Károly</i> : Az örök Antigone	15
<i>vitéz Moór Gyula</i> : Szociológia és jogbölcselet	125
<i>harkai Schiller Pál</i> : Az érzéki észrevevés elmélete	181
<i>Varga Sándor</i> : Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében	26

Szemlék, kisebb cikkek.

<i>Baránszky-Jób László</i> : Teremtő egyéniség, belső forma (R. Ode- brecht esztétikája)	64
<i>Barta János</i> : Exisztenciális filozófia	219
<i>br. Brandenstein Béla</i> : Az ismeretelmélet bölcseleti helyéről	207
<i>Brelích Angelo</i> : Prima philosophia	211
<i>Dékány István</i> : Jellem és kielégülés	59
<i>Kiss Kázmér</i> : Emile Meyerson	225
<i>Mátrai László</i> : A zseni és a kultúra	52
<i>Noszlopi László</i> : Az érték történeti viszonylagosságának kérdése	39
<i>Somogyi József</i> : Jendrassik Aurél	75
<i>Varga Sándor</i> : Heinrich Maier	222

Ismertetések, bírálatok.

<i>Balthasar, Hans Urs</i> : Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur (<i>Kozmutza F.</i>)	86
<i>Baránszky-Jób László</i> : Az esztétika látszat-valóság problémája (<i>Barta János</i>)	107
<i>Bergmann, Ernst</i> : Deutschland das Bildungsland der neuen Mensch- heit (<i>Barta János</i>)	103
<i>Boda István</i> : Az értelmi nevelés feladatairól (<i>Várkonyi Hildebrand</i>)	112
<i>Boda István</i> : Bevezető a lélektanba (<i>Várkonyi Hildebrand</i>)	253
<i>br. Brandenstein Béla</i> : Kierkegaard (<i>Somogyi József</i>)	84
<i>Bréhier, Emile</i> : Histoire de la philosophie Tome II. La philosophie moderne (<i>K. F.</i>)	82
<i>Buytendijk, F. J. J.</i> : Wesen und Sinn des Spiels (<i>Bóka László</i>) ..	254
<i>Bühler, Karl</i> : Ausdruckstheorie (<i>Bóka László</i>)	246
<i>Carnap, Rudolf</i> : Die Aufgabe der Wissenschaftslogik (<i>Lehner Fe- renc</i>)	243
<i>Cresson, André</i> : Le problème moral et les philosophes (<i>Bóka László</i>) ..	247
<i>Cser János</i> : A figyelem kísérleti vizsgálata a 10—14 éves korban (<i>Kempelen Attila</i>)	255
<i>Deesz, Gisela</i> : Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland (<i>Mátrai László</i>)	85
<i>Dékány István</i> : A társadalomfilozófia alapfogalmai (<i>br. Branden- stein Béla</i>)	99
<i>Dubislar, Walter</i> : Naturphilosophie (<i>Lehner Ferenc</i>)	245
<i>Ferrière, Adolphe</i> : Der Primat des Geistes als Grundlage einer auf- bauenden Erziehung (<i>Kempelen Attila</i>)	110
<i>Fináczy Ernő</i> : Nevelésméletek a XIX. században (<i>Balassa Brunó</i>) ..	240
<i>Geyser, Joseph</i> : Das philosophische System von —. Eine Gesamt- darstellung (<i>Somogyi József</i>)	89
<i>Grünhut László</i> : Metafizikai világnézet (<i>Zemplén György</i>)	244

<i>Halasy-Nagy József</i> : A filozófia kis tükre (<i>p—s</i>)	80
<i>Hartmann, Nicolai</i> : Systematische Selbstdarstellung (<i>Mátrai László</i>) ..	90
<i>Häberlin, Paul</i> : Das Wesen der Philosophie (<i>Ujvári Béla</i>)	234
<i>Hildebrand, Dietrich von</i> : Sittliche Grundhaltungen (<i>Noszlopi László</i>)	248
<i>Hollingworth, H. L.</i> : Educational psychology (<i>Kozmutza Flóra</i>) ..	255
<i>Hommage à M. le Prof. Maurice de Wulf</i> . (<i>Magyaryné Techert Margit</i>)	239
<i>Horn, Emanuel</i> : Der Begriff des Begriffes (<i>Kempelen Attila</i>)	92
<i>Jánosi József S. J.</i> : Világnézeti típuskutatás és filozófiai megala- pozása (<i>Mátrai László</i>)	248
<i>Jung, Carl Gustav</i> : Wirklichkeit der Seele (<i>K. F.</i>)	256
<i>Kecskés Pál</i> : A bölcelet története főbb vonásaiban (<i>Mátrai László</i>) ..	81
<i>Kelsen, Hans</i> : Staatsform und Weltanschauung (<i>Szakáts Kálmán</i>) ..	102
<i>Kondor Imre</i> : Előtanulmányok a tragikum metafizikájához (<i>Mátrai László</i>)	108
<i>Kornis Gyula</i> : A kultúra válsága (<i>vitéz Moór Gyula</i>)	95
<i>Kováts J. István</i> : A keresztyénség és a társadalmi kérdések (<i>Joó Tibor</i>)	249
<i>Köhler, Wolfgang</i> : Psychologische Probleme (<i>Schiller Pál</i>)	258
<i>Lavelle, Louis</i> : La présence totale (<i>Mátrai László</i>)	243
<i>Lalo, Charles</i> : L'expression de la vie dans l'art (<i>Mátrai László</i>) ..	252
<i>Magyaryné Techert Margit</i> : A hellén újplatonizmus története (<i>Kecskés Pál</i>)	236
<i>Mahr, Franz</i> : Religion und Kultur (<i>Noszlopi László</i>)	98
<i>Menzel, Adolf</i> : Goethe und die griechische Philosophie (<i>Joó Tibor</i>) ..	83
<i>Metzger, Arnold</i> : Phänomenologie und Metaphysik (<i>Mátrai László</i>) ..	88
<i>Mikola Sándor</i> : A fizika gondolatvilága (<i>Faragó László</i>)	94
<i>Morgenthau, Hans</i> : La réalité des normes (<i>Szakáts Kálmán</i>)	250
<i>Nestle, Wilhelm</i> : Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles (<i>Faragó László</i>)	83
<i>Odebrecht, Rudolf</i> : Nicolaus Cues und der deutsche Geist (<i>Barán- szky-Jób László</i>)	238
<i>Pfänder, Alexander</i> : Die Seele des Menschen (<i>Faragó László</i>)	109
<i>Schäffe, Rudolf</i> : Geschichte der Musikästhetik (<i>Prahács Margit</i>) ..	105
<i>Scholz, Heinrich</i> : Geschichte der Logik (<i>Berky Imre</i>)	91
<i>Schubert, Johannes</i> : Goethe und Hegel (<i>Mátrai László</i>)	84
<i>Sombart, Werner</i> : Deutscher Sozialismus (<i>Halmavánszky Károly</i>) ..	251
<i>Somogyi József</i> : Eugenika és ethika (<i>B. C.</i>)	105
<i>Syktutris, I.</i> : Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker (<i>Marót Károly</i>)	235
<i>Tankó Béla</i> : Hungarian philosophy (<i>B. L.</i>)	243
<i>Tavaszy Sándor</i> : A lét és valóság (<i>Joó Tibor</i>)	93
<i>Trócsányi Dezső</i> : Bölceleti bevezetés (<i>Mátrai László</i>)	235
<i>Ujszászy Kálmán</i> : A tárgy problémája Rickert ismeretelméletében (<i>Varga Sándor</i>)	86
<i>Társulati ügyek</i> . (A M. Filozófiai Társaság közgyűlése.)	113
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája. 1933.</i> (<i>Gáspár Ilona</i>)..	116

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Halasy-Nagy, Prof. Josef</i> : Die Weisheit des Dichters der „Tragödie des Menschen“	124
<i>Kerényi, Prof. Karl</i> : Die ewige Antigone	124
<i>Moór, Prof. Julius v.</i> : Soziologie und Rechtsphilosophie	259
<i>Schiller, Dr. Paul von</i> : Zur Theorie der Sinneswahrnehmungen ...	260
<i>Varga, Priv. Doz. Alexander</i> : Begriff und Funktion der Erkenntnis- theorie im Leben der Philosophie	124